تشریح: **واماالتسمیة الخ** : ۔تسمیہ کے جزءقرآن ہونے میں اختلاف ذکر کرتے ہیں کہ امام صاحب کامشہور مذہب جومتقدمین کی کتابوں میں نقل کیا گیا ہے، یہ ہے کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے، ہاں سورۃ نمل کے اندر جو بسم اللہ الرحمان الرحیم مذکور ہے وہ قرآن کا جزء ہے۔متقدمین نے یہ بھی لکھا ہے کہ قرآن کی تعریف میں جو بلاشبہۃ کی قید لگاتے ہیں وہ تسمیہ کو خارج کرنے کے لیے ہوتی ہے البتہ متاخرین کہتے ہیں کہ امام صاحب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ تسمیہ جو سورتوں کے شروع میں ہوتی ہے وہ ایک آیت جو قرآن کا جز ء ہے ہر ہر سورۃ کا جز نہیں ہے، اس کو اس لیے نازل کیا گیا تا کہ سورتوں کے درمیان فصل ہو جائے۔تسمیہ کے جزءقرآن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ کو مصاحف میں خط قرآنی کے ساتھ لکھا جاتا ہے اور اسلاف نے اس پر نکیر نہیں فرمائی حالانکہ قرآن کو غیر قرآن سے خالی کرنے کے لیے مبالغہ کیا گیا۔

وعدم الخ :۔متاخرین (جن کے مطابق تسمیہ جزءقرآن ہے) پر چنداعتراض ہوتے ہیں، شارح ان کے جواب دیتے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ صرف تسمیہ کی قرائت سے نماز جائز نہیں ہوتی اگر یہ جزءقرآن ہوتا اور آیت قرآنی ہوتی تو اس کے ساتھ نماز جائز ہوتی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ایک آیت کی تلاوت کافی ہوتی ہے؟ اس کا جواب دیا کہ نماز کا جائز نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ تسمیہ کے آیت تامہ ہونے میں شبہ ہے بعض فرماتے ہیں کہ یہ پوری آیت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ آیت کا جزء ہے۔

وجـــواز الـــخ :۔دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لیے تسمیہ کی تلاوت جائز ہے، اگر یہ قرآن کا جزء ہوتا تو ان دونوں کے لیے اس کی تلاوت جائز نہ ہوتی؟ اس کا جواب دیا کہ جنبی اور حائض کے لیے اس کی تلاوت کا جائز ہونا تبرک کی غرض سے جائز ہے تلاوت کے اراہ سے جائز نہیں جیسا کہ دیگر آیات مثلا الحمدللہ رب العالمین کی تلاوت شکر کے ارادہ سے جائز ہے تلاوت کے ارادہ سے جنبی اور حائض کے لیے اس کی تلاوت جائز نہیں۔

التلويح: **وعـدمُ تكفيرِمن انكرَ كونَها من القرآنِ فى غيرِ سورةِ النملِ انما هو لِقوةِ شبهةٍ فى ذالك بحيثُ يخرجُ كـونِهـا مـن الـقـرآنِ مـن حِيَـزِ الـوضـوحِ الـى حيـزِ الاشـكـالِ ومثـلُ هذا يمنَعُ التكفيرَ فان قيل فعلٰى مااختَاره الـمتـاخـرون هل يبقٰى الاختلافُ بين الفريقينِ قلنا هى عندَ الشافعيةِ مائةٌ وثلاثُ عشرةِ آياتٍ من السور كما ان قوله فباى آلاء ربكما تكذبان عدةُ آياتٍ من سورةِ الرحمنِ وعندَ الحنفيةِ آيةٌ واحدةٌ من القرآنِ كُرِّرَتْ للفصلِ والتبـركِ وليسـت بـايةٍ مـن شـيٍ مـن السـورِ وجَازَ تكريرُها فى اوائلِ السورِ لانَّها نَزَلَتْ لذالكَ ونُقِلَت كذالك بـخـلافِ من اَخَذَ يلحَقُ بالمصحَفِ آياتٍ مكررةً مثلَ ان يكتُبَ فى اولِ كلِّ سورةِ الحمد لله رب العالمين فانه يُعَـدُّ زنـديـقًـا اومـجـنـونًـا فعلى ماهو المناسِبُ لِغرضِ الاصوليِّ يكونُ المرادُ بمانُقِلَ بين دفتَيِ المصاحِفِ هو مـايَشمَلُ الكلَّ والبعضَ الاانَّه ان اُبقِيَ على عمومِه يدخُلُ فى الحدِّ الحرفُ والكلمةُ من القرآنِ ولايسمّٰى قرآنًا فـى عـرفِ الشـرعِ وان خُـصَّ به الكلامُ التامُّ خرَجَ بعضُ ماليس بكلامٍ تامٍ مع انَّه يسمّٰى قرآنًا ويحرُمُ مسُّه على الـمـحـدِثِ وتلاوتُه على الجنبِ على مادلَّ عليه سياقُ كلامِ المصنفِ يكون المرادُ بمانُقِلَ مجموعُ مانُقِلَ لانه جَـعَـلَـه تـعـريـفـاً للمجموعِ الشخصيّ لالمعنَى الكليّ لايَرِدُ عليه شيٌ الاانه لايُناسِبُ غرضَ الاصوليّ فان قيل فـالكتابُ بالمعنَى الثانِي هل يصِحُّ تفسيرُ ه بالقرآنِ قلنا نَعَمُ على ان يكونَ القرآنُ ايضا حقيقةٌ فى البعضِ كماانَّه حقيقةٌ فى الكلِّ**

ترجمہ: اوراس شخص کوکافرقرارنہ دیناجواس کے قرآن میں سے ہونے کاانکارکرے سورہ نمل کے علاوہ میں،نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اس میں قوی شبہ کی وجہ سے ہے اس طور پر کہ نکل جاتا ہے تسمیہ کا قرآن میں سے ہوناوضاحت کی جگہ سے اشکال کی جگہ کی طرف۔اور اس جیسی صورتحال مانع ہے کافرقرار دینے سے۔پس اگر کہاجائے پس اس صورت پر کہ جومتاخرین نے اختیارکی ہے،کیافریقین کے درمیان اختلاف باقی رہتاہے؟ توہم کہیں گے ہاں،تسمیہ شافعیہ کے نزدیک ایک سوتیرہ سورتوں کی آیات ہیں،جیسا کہ فبای آلاء ربکما تکذبان سورہ رحمٰن کی چندآیات ہیں،اورحنفیہ کے نزدیک قرآن کی ایک آیت ہے،جومکررہے فصل کے لیےاور برکت کے لیے،اور یہ یہ کسی سورت کی آیت نہیں اور جائز ہے اس کوسورتوں کے شروع میں مکررلانا،اس لیے کہ یہ نازل کی گئی ہے اسی لیے،اورمنقول ہے اسی طرح،بخلاف اس شخص کے کہ جوشروع ہوجائے مصحف کے ساتھ آیات مکررہ کوملانے میں،جیسے کہ ہرسورۃ کی شروع میں لکھےالحمدللہ رب العالمین،اس لیے کہ وہ شمارہوگازندیق یامجنون،پس اس بناء پر کہ جواصولی کی غرض کے مناسب ہے مانقل بین دفتی المصاحف سے مرادوہ ہوگا جوشامل ہوتمام کواوربعض کو،مگر یہ کہ اگراس کو باقی رکھاجائے اپنےعموم پرتوتعریف میں داخل ہوجائیگاقرآن کاایک کلمہ یاحرف، حالانکہ اس کانام قرآن نہیں رکھاجاتاشریعت کے عرف میں،اوراگراس کوخاص کیاجائے کلام تام کے ساتھ تونکل جائیں بعض وہ الفاظ جوکلام تام نہیں حالانکہ وہ قرآن کہلاتے ہیں اورحرام ہے ان کوچھونابےوضوء پراوراس کی تلاوت کرناجنبی پر۔اوراس بناء پرکہ جس پر مصنف کاسیاق کلام دال ہے مانقل سے مرادہوگااس چیزکامجموعہ جونقل کیاگیااس لیے کہ مصنف نے اس کومجموع شخصی کی تعریف بنایانہ کہ معنی کلی کی اوراس پرکوئی اعتراض واردنہیں ہوتامگر یہ کہ یہ اصولی کی غرض کےمناسب نہیں،

تشریح: وعدم تکفیر الخ :۔ تیسرااعتراض یہ ہے کہ اگرکوئی کہے کہ تسمیہ قرآن میں سے نہیں تووہ کافرنہ ہوگااگر یہ قرآن کاجزء ہوتاتواس کامنکرکافرہوتا؟اس کاجواب دیاکہ ایسے شخص کاکافرنہ ہونااس وجہ سے ہے کہ تسمیہ کے جزءقرآن ہونے میں قوی شبہ ہے (کیونکہ اختلاف ہے)لہذاتسمیہ کاقرآن میں سے ہوناواضح نہیں بلکہ مشتبہ ہے۔

فان قیل الخ :۔ ایک سوال نقل کرکے اس کاجواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ اگرمتاخرین کے مذہب کولےلیاجائے (کہ تسمیہ جزءقرآن ہے) توکیافریقین (شوافع واحناف) کے درمیان کوئی اختلاف باقی رہ جاتاہے؟اس کاجواب دیاکہ ہاں!شوافع کے نزدیک تسمیہ ایک سوتیرہ سورتوں کاجزءہےجیساکہ فبای آلاءربکماتکذبان سورۃ رحمٰن کی چندآیات ہیں اوراحناف کےنزدیک تسمیہ صرف ایک آیت قرآن ہےجس کومکرراس لیےلایاگیاتاکہ سورتوں کےدرمیان فصل ہوجائےاورتاکہ برکت حاصل ہو،تسمیہ کسی سورۃ کی آیت نہیں ہے۔

وجاز الخ :۔ یہ ایک سوال کاجواب ہے سوال یہ ہے کہ اس کی کیاوجہ کہ تسمیہ کاتکرارسورتوں کےشروع میں جائزہےجبکہ کسی اورآیت مثلاالحمدللہ رب العالمین کاتکرارہرسورت کےشروع میں جائزنہیں؟اس کاجواب دیاکہ تسمیہ کاتکرارتواس لیےجائزہےکہ تسمیہ اسی مقصد (فصل بین السور) کے لیے نازل ہوئی اوراسی تکرار کے ساتھ ہی منقول ہے بخلاف کسی اورآیت کے،کہ نہ تواس کانزول کامقصدفصل ہےاور نہ ہی اس کاتکرارمنقول ہےلہذااگرکوئی شخص کسی اورآیت کوہرسورۃ کےشروع میں لکھناشروع کردےتووہ یاتوزندیق ہوگایاپاگل۔

فعلی ماالخ :۔ مصنفؒ پراعتراض ذکرکرتے ہیں کہ "مانقل بین دفتی المصاحف" سے کیامرادہے،اس میں دواحتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے مرادوہ ہوجوعلمائے اصول کی غرض کےمناسب ہےاوروہ یہ ہے کہ اس سے مرادعام ہوجومجموع قرآن کوبھی

شامل ہے اور بعض قرآن کو بھی، کیونکہ اہل اصول ہر ہر آیت سے حکم کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ مجموعہ قرآن سے، اور دوسرا احتمال وہ ہے جس پر مصنف کے کلام کا سیاق وسباق دلالت کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مراد مجموع قرآن ہو کیونکہ مصنف نے مانقل بین دفتی المصاحف کو مجموع شخصی کی تعریف بنایا ہے اس کو معنی کلی کی تعریف نہیں بنایا کہ یہ مجموع اور بعض دونوں کو شامل ہو، اور یہ دونوں احتمال صحیح نہیں، پہلا احتمال تو اس لیے صحیح نہیں کہ اگر مانقل الخ سے مراد وہ ہو جو مجموع قرآن اور بعض قرآن دونوں کو شامل ہو تو اب دو صورتیں ہیں یا تو ما کو اپنے عموم پر باقی رکھا جائے اور یا پھر ما سے مراد کلام تام ہو اگر ما کو اپنے عموم پر باقی رکھا جائے تو پھر تعریف میں قرآن کے حروف اور قرآن کے کلمات بھی داخل ہو جائیں گے حالانکہ حروف وکلمات کو عرف شرع میں قرآن نہیں کہا جاتا، اور اگر ما سے مراد خاص طور پر کلام تام ہو تو پھر لازم آئیگا کہ قرآن پاک میں موجود وہ کلام جو تام نہیں، خارج ہو جائے، یہ باطل ہے کیونکہ کلام غیر تام بھی قرآن میں داخل ہے اس کو چھونا بھی محدث کے لیے جائز نہیں اور اس کی تلاوت بھی جنبی کے لیے جائز نہیں ہے اور دوسرا احتمال اس لیے درست نہیں ہے کہ اگر مانقل الخ سے مراد مجموع قرآن ہو تو اس پر اگرچہ کوئی دوسرا اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ اہل اصول کی غرض کے مناسب نہیں کیونکہ علمائے اصول ہر ہر آیت سے حکم پر استدلال کرتے ہیں مجموع قرآن سے نہیں۔

اس اعتراض کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ یہاں مانقل الخ سے مراد مجموع قرآن ہے، باقی رہی یہ بات کہ یہ غرض اصولی کے مناسب نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصولی جو ہر ہر آیت سے استدلال کرتے ہیں وہ بھی اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ آیت مجموع قرآن کا جزء ہے۔

فان قیل الخ :۔ ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مصنف نے کہا الکتاب ای القرآن مانقل الخ، اس میں القرآن کے ساتھ کتاب کی تفسیر کی گئی ہے، تو اگر الکتاب کا معنی ثانی مراد ہو یعنی جو مجموع اور بعض دونوں کو شامل ہو تو کیا القرآن کے ساتھ الکتاب کی تفسیر درست ہوگی؟ درست نہ ہونی چاہیے کیونکہ قرآن تو مجموع شخصی کا نام ہے جبکہ کتاب عام ہے، اس کا جواب دیا کہ اگر کتاب سے مراد معنی ثانی بھی ہو تو القرآن کے ساتھ الکتاب کی تفسیر درست ہوگی اس لیے کہ کتاب کی طرح قرآن بھی بعض اور کل دونوں کو شامل ہے قرآن بعض میں بھی حقیقت ہے اور کل میں بھی۔

تشریح: فان قیلَ فیلزَمُ عمومُ المشترَکِ قلنا لیسَ معنٰی کونِہ حقیقۃً فی البعضِ کمااَنّہ حقیقۃٌ فی الکلِّ انّہ موضوعٌ للبعضِ خاصۃً کما انہ موضوعٌ للکلِّ خاصۃً حتی ان یکونَ حملُہ علی الکلِّ والبعضِ من عمومِ المشترَکِ بل ھو موضوعٌ تارۃً للکلِّ خاصۃً وتارۃً لمایعُمُّ الکلَّ والبعضَ اعنی الکلامَ المنقولَ فی المصحَفِ تواتراً فیکونُ حقیقۃً فی الکلِّ والبعضِ باعتبارِ وضعٍ واحدٍ ولایکونُ من عمومِ المشترکِ فی شیٍ

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پس لازم آئیگا عموم مشترک، تو ہم کہیں گے کہ اس کے بعض میں حقیقت ہونے جیسا کہ وہ کل میں حقیقت ہے کا معنی یہ نہیں کہ وہ بعض کے لیے خاص طور پر موضوع ہے جیسا کہ وہ کل کے لیے خاص طور پر موضوع ہے حتی کہ اس کو کل اور بعض پر محمول کرنا عموم مشترک میں سے ہو، بلکہ وہ کبھی موضوع ہوتا ہے کل کے لیے خاص طور پر اور کبھی موضوع ہوتا ہے اس چیز کے لیے جو شامل ہوتی ہے کل اور بعض کو یعنی وہ کلام جو منقول ہے مصحف میں تواتر کے ساتھ پس یہ کل اور بعض میں حقیقت ہوگا وضع واحد کے اعتبار سے اور یہ عموم مشترک سے کسی صورت نہ ہوگا۔

تشریح: فان قیل الخ :۔ پھر سوال ہوا کہ اگر قرآن کل اور بعض دونوں میں حقیقت ہو تو عموم مشترک لازم آئیگا (یعنی دونوں بیک

وقت مراد لیں) اور یہ احناف کے نزدیک جائز نہیں؟ اس کا جواب دیا کہ یہ جو کہا قرآن بعض اور کل دونوں میں حقیقت ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ بعض کے لیے الگ وضع کیا گیا ہے اور کل کے لیے الگ وضع کیا گیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی وضع کل یعنی مجموع کے لیے بھی ہے اور اس کی وضع معنی عام کے لیے بھی ہے جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہے۔ تو کل اور بعض کے لیے قرآن کی وضع ایک ہے، الگ الگ نہیں۔ لہٰذا اب عموم مشترک لازم نہ آئیگا کیونکہ عموم مشترک تب لازم آتا جب کل کے لیے الگ وضع ہوتی اور بعض کے لیے الگ ہوتی۔

تشریح: قوله فانَّ اتمامَ الجوابِ یتوقَّفُ علی هذا یعنِی اِنْ جُعِلَ التعریفُ المذکورُ تفسیراً للفظِ الکتابِ اوالقرآنِ وتمییزًا له عن سائرِ الکتبِ اوالکلامِ الازلِیّ یجوزُ فی معرفةِ المصحَفِ الاکتفاءُ بالعرفِ اوالاشارةِ ونحوِ ذالک ولایلزَمُ الدورُ وان جُعِلَ تعریفاً لِماهیةِ الکتابِ اوالقرآنِ فلابُدَّ من معرفةِ ماهیةِ المصحَفِ وهی موقوفةٌ علی معرفةِ ماهیةِ القرآنِ ضرورةَ انه لامعنٰی له الا ماکُتِبَ فیه القرآنُ فیلزَمُ الدورُ لایقالُ فالدورُ انما یلزَمُ اذاجُعِلَ تعریفًا لماهیةِ القرآنِ دونَ الکتابِ لانانقولُ ماهیةُ الکتابِ هی بعینِها ماهیةُ القرآنِ لِمَا مَرَّ من انَّهما اسمانِ لشیٍ واحدٍ فتوقُّفُ المصحَفِ علی ماهیةِ القرآنِ عینُ توقفِه علی ماهیةِ الکتابِ وبهذایظهَرُ ان تفسیرَ المصحَفِ بماجُمِعَ فیه الوحیُ المتلوُّ لایدفَعُ الدورَ لانه ایضا مرادِفٌ للکتابِ والقرآنِ فالمصنفُ صرَّحَ بانه لیس تعریفًا للماهیةِ سواءٌ عُرِّفَ به الکتابُ اوالقرآنُ اشارةً الی انه لافرقَ فی لزومِ الدورِ بینَ السورتین ثم قال وانما یلزَمُ الدورُ ان ارِیدَ تعریفُ ماهیةِ القرآنِ اشارةً الی ان ماهیةَ الکتابِ هی ماهیةُ القرآنِ فذکرُاحدِهما مغنٍ عن الآخَرِ

ترجمہ: مصنف کا قول فان اتمام، یعنی اگر تعریف مذکور کو لفظ کتاب یا قرآن کی تفسیر بنایا جائے اور اس کو جدا کرنے والا بنایا جائے باقی کتب یا کلام ازلی سے تو جائز ہے مصحف کی معرفت میں عرف یا اشارہ وغیرہ پر اکتفاء کرنا اور دور لازم نہ ہوگا، اور اگر اس کو بنایا جائے ماہیت کتاب یا قرآن کی تعریف تو ضروری ہے مصحف کی ماہیت کی معرفت، اور وہ موقوف ہے قرآن کی ماہیت کی معرفت پر بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ اس کا کوئی معنی نہیں مگر وہ کہ جس میں قرآن لکھا جائے پس دور لازم ہوگا، یہ نہ کہا جائے کہ دور نہیں ہے سوائے اس کے کہ لازم ہوگا جب اس کو بنایا جائے ماہیت قرآن کی تعریف نہ کہ کتاب کی، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کتاب کی ماہیت وہ بعینہ قرآن کی ماہیت ہے، اس وجہ سے جو گزری کہ یہ دونوں ایک شئی کے نام ہیں، تو مصحف کی معرفت موقوف ہونا قرآن کی ماہیت پر یہ بعینہ اس کا موقوف ہونا ہے ماہیت کتاب پر، اور اس سے ظاہر ہوگئی یہ بات کہ مصحف کی تفسیر کرنا اس کے ساتھ کہ اس میں وحی متلو کو جمع کیا گیا ہو، دور کو ختم نہیں کرتا اس لیے کہ یہ کتاب اور قرآن کے مرادف ہے۔ پس مصنف نے تصریح کی اس بات کی کہ یہ ماہیت کی تعریف نہیں خواہ اس کے ساتھ تعریف کی جائے کتاب کی یا قرآن کی، اشارہ کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ کوئی فرق نہیں ہے دونوں صورتوں کے درمیان دور کے لازم ہونے میں۔ پھر کہا اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ دور لازم آئیگا اگر ارادہ کیا جائے ماہیت قرآن کی تعریف کا، اشارہ کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ ماہیت کتاب ہی ماہیت قرآن ہے پس ان میں سے کسی ایک کو ذکر کرنا دوسرے سے مستغنی کر دیتا ہے۔

تشریح: یعنی الخ: ۔متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ ما نقل الخ میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ یہ لفظ قرآن یا لفظ کتاب کی تفسیر ہو اور

اس سے مقصود قرآن کو باقی کتب اور کلام ازلی سے ممتاز کرنا ہو دوسرا احتمال یہ ہے کہ مانقل الخ ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف ہو پہلے احتمال کی صورت میں مصحف کی معرفت کے لیے عرف یا اشارہ وغیرہ پر اکتفاء جائز ہوگا (کہ مثلاً مصحف سے مراد وہ ہے جو عرف میں معلوم ہے یا اس کی طرف اشارہ کر دیا جائے تو پتہ چل جاتا ہے کہ یہ قرآن مجید کا نسخہ ہے) اس صورت میں دور لازم نہ آئیگا اور دوسرے احتمال کی صورت میں دور لازم آئیگا کیونکہ جب مانقل الخ قرآن یا کتاب کی ماہیت کی تعریف ہوگی تو مانقل الینا بین دفتی المصاحف میں جو مصحف کا ذکر ہے اس کی ماہیت کا جاننا بھی ضروری ہوگا اور مصحف کی ماہیت کی معرفت قرآن کی ماہیت کی معرفت پر موقوف ہوگی کیونکہ مصحف کا معنی یہی ہے کہ جس میں قرآن لکھا گیا ہو۔

لایقال الخ :۔"دور" کو ختم کرنے کے لیے بعض لوگوں نے چند جوابات دیئے ہیں، شارح ان کو نقل کر کے ان پر رد کرتے ہیں بعض نے یہ جواب دیا کہ دور اس وقت لازم آئیگا جبکہ مانقل الخ ماہیت قرآن کی تعریف ہو اگر یہ ماہیت کتاب کی تعریف ہو تو دور لازم نہ آئیگا کیونکہ اس وقت ماہیت کتاب کی معرفت تو ماہیت مصحف کی معرفت پر موقوف ہوگی لیکن ماہیت مصحف کی معرفت ماہیت کتاب کی معرفت پر موقوف نہ ہوگی، بلکہ ماہیت قرآن کی معرفت پر موقوف ہوگی۔ شارح نے لانا نقول الخ سے اس پر رد کر دیا کہ دور، بہر حال لازم ہے خواہ مانقل الخ ماہیت کتاب کی تعریف ہو یا ماہیت قرآن کی، کیونکہ ماہیت کتاب بعینہ ماہیت قرآن ہے اس لیے کہ قرآن اور کتاب شئی واحد ہیں لہذا ماہیت مصحف کا ماہیت قرآن پر موقوف ہونا بعینہ ماہیت مصحف کا ماہیت کتاب پر موقوف ہونا ہے۔

وبھذاالخ :۔ دور کو ختم کرنے کے لیے بعض نے ایک اور جواب دیا، شارح اس پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا مصحف کا معنی ہے ماجمع فیہ الوحی المتلو (جس میں وحی متلو کو جمع کیا گیا ہو) اب دور لازم نہ آئیگا، اس لیے کہ دور تب لازم آتا جب مصحف کی تعریف ماجمع فیہ القرآن سے کی جاتی کیونکہ قرآن کا ذکر حد میں آجاتا، حالانکہ قرآن محدود ہے اور ذکر المحد ود فی الحد دور ہے، شارح نے اس پر رد کر دیا کہ دور اب بھی لازم ہے کیونکہ وحی متلو کتاب اور قرآن کے مترادف ہے لہذا مصحف کی تعریف میں وحی متلو کا ذکر گویا قرآن کا ذکر ہے۔

فالمصنف الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس بات پر کیا قرینہ ہے کہ قرآن اور کتاب مترادف ہیں اس کا جواب دیا کہ اس بات پر قرینہ مصنف کی دو باتیں ہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ مصنف نے تصریح کی کہ مانقل الخ خواہ قرآن کی تعریف ہو یا کتاب کی، بہر حال یہ ماہیت کی تعریف نہیں ہے اس سے مصنف نے اشارہ کیا کہ دور دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اور قرآن میں ترادف ہے، دوسری بات مصنف نے یہ کی کہ کہا انما یلزم الدور ان ارید تعریف ماہیۃ القرآن، یہاں فقط قرآن کا ذکر کیا کتاب کا ذکر نہیں کیا، حالانکہ دور تو دونوں صورتوں میں ہے خواہ یہ تعریف ماہیت کتاب کی ہو یا ماہیت قرآن کی، معلوم ہوا کہ کتاب اور قرآن میں ترادف ہے، اور ایک کے ذکر کرنے سے دوسرے کے ذکر کی ضرورت نہیں رہتی۔

التلویح: فـان قيـل يُفسَّرُ الـمـصـحَفُ بِماجُمِعَ فيه الصحائِفُ مطلقاً على ماهو موضوعُ اللغةِ ويخرُجُ منسوخُ التـلاوةِ عـن التـعـريفِ بـقيدِ التواترِ فلادورَ قلنا عدولٌ عن الظاهرِ الى الخفيِّ وعن الحقيقةِ الى المجازِ العرفيِّ فـلايـحسُـنُ فى التعريفا تِ فان قيل تعريفُ الاصولِ انما هو لِلمفهومِ الكليِّ الصادقِ على المجموعِ وعلى كلِّ بـعـضٍ ومـعـرفةُ الـمـصـحَفِ انما يتوقُّفُ على القرآنِ بمعنَى المجموعِ الشخصيِّ وهو معلومٌ معهودٌ بين الناسِ يـحـفَـظـونَـه ويتـدارَسُونَه فلايَشتَبِه عليهم فلا دورَ قلنا لوسُلِّمَ معرفةُ المجموعِ الشخصيِّ بحقيقتِه بدونِ معرفةِ الـمـفـهـومِ الـكـلـيِّ فـمبنٰى كلامِ المصنفِ على انَّ التعريفَ للمجموعِ الشخصيِّ دونَ المفهومِ الكليِّ قوله بل

تشخيصُه اى تمييزُه بخواصِّه فانَّ كلمةَ ايٌّ يُطلَبُ بها تمييزُ الشيِ بمايَخُصُّه شخصاً كان اوغيرَه

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ مصحف کی تفسیر کی جائے گی اس چیز کے ساتھ جس میں صحائف کو جمع کیا جائے مطلقا، جیسا کہ وہ لغت کا موضوع ہے، اور تعریف سے خارج ہوجائیں گے منسوخ التلاوۃ تو اتر کی قید کے ساتھ پس کوئی دور نہیں، تو ہم کہیں گے کہ اگر تسلیم کرلیا جائے مجموع شخصی کی حقیقت کی معرفت کو مفہوم کلی کی معرفت کے بغیر تو مصنف کے کلام کا مبنی اس بات پر ہے کہ تعریف مجموع شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی۔ مصنف کا قول بل تشخیصہ، یعنی اس کو جدا کرنا اس کے خواص کے ساتھ، اس لیے کہ کلمہ ای کے ذریعہ شئی کی تمییز مطلوب ہوتی ہے اس چیز کے ساتھ جو اس کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ شخصی ہو یا اس کا غیر۔

تشریح: **فان قيل الخ** :۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مصحف کا معنی ہے ما جمع فیہ الصحائف مطلقاً یعنی جس میں صحائف جمع کیے گئے ہوں مطلقاً خواہ وہ قرآن ہو یا دیگر کتب سماویہ، اور یہی مصحف کا لغوی معنی ہے جب مصحف کا یہی معنی کریں گے تو اب دور لازم نہ آئیگا کیونکہ دور تب لازم آتا جب مصحف کا معنی ما جمع فیہ القرآن کیا جائے؟ اس پر سوال ہوا کہ اگر مصحف کا معنی ما جمع فیہ الصحائف کیا جائے تو منسوخ التلاوۃ آیات بھی قرآن میں داخل ہوجائیں گی کیونکہ منسوخ التلاوۃ آیات بھی تو صحائف میں درج تھیں؟ ویخرج الخ سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ تواتراً کی قید سے منسوخ التلاوۃ آیات خارج ہوجائیں گی کیونکہ وہ تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہیں۔

قلنا الخ :۔ یہاں سے شارح اصل اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ کہنا کہ مصحف کا معنی ہے ما جمع فیہ الصحائف، اسمیں خفاء ہے، ظاہر یہی ہے کہ اس کا معنی ہے ما جمع فیہ القرآن۔ اسی طرح یہ (ما جمع فیہ الصحائف) مجاز عرفی ہے، حقیقت عرفیہ یہی ہے کہ مصحف کا معنی ہے ما جمع فیہ القرآن۔ پس ما جمع فیہ الصحائف والا معنی ظاہر سے خفی کی طرف اور حقیقت عرفیہ سے مجاز عرفی کی طرف عدول ہے جو کہ تعریفات میں اچھی بات نہیں۔

فان قيل الخ :۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ علمائے اصول جو قرآن کی تعریف کرتے ہیں وہ قرآن کے مفہوم کلی کی تعریف ہوتی ہے جو کل قرآن اور بعض قرآن دونوں پر صادق آتی ہے لہذا ما نقل بین دفتی المصاحف یہ مجموع شخصی پر بھی صادق ہے اور ہر ہر آیت پر بھی، جبکہ اس تعریف میں جو مصحف مذکور ہے اس کی معرفت قرآن بمعنی مجموع شخصی کی معرفت پر موقوف ہے اور یہ مجموع شخصی معلوم ہے، لوگوں کے درمیان متعارف ہے، جس کو لوگ حفظ کرتے ہیں اور اس کا درس وتدریس کرتے ہیں اور مجموع شخصی مصحف کی معرفت قرآن کے مفہوم کلی کی معرفت پر موقوف نہیں ہے لہذا اب دور لازم نہ آئیگا کیونکہ دور تب لازم آتا جب قرآن بمعنی مفہوم کلی کی معرفت مصحف کی معرفت پر موقوف ہوتی، اور مصحف کی معرفت قرآن کے مفہوم کلی کی معرفت پر موقوف ہوتی؟ اس کے دو جواب دیئے پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن کے مجموع شخصی کی معرفت قرآن کے مفہوم کلی کی معرفت پر موقوف نہیں ہے بلکہ جس طرح قرآن کے مفہوم کلی کی معرفت مجموع شخصی کی معرفت پر موقوف ہے اسی طرح مصحف اور مجموع شخصی بھی قرآن کے مفہوم کلی پر موقوف ہے لہذا دور لازم ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ مصحف اور مجموع شخصی کی معرفت مفہوم کلی کی معرفت پر موقوف نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مصنف کے نزدیک ما نقل الخ قرآن کے مجموع شخصی کی تعریف ہے، مفہوم کلی کی تعریف نہیں۔ تو اس لحاظ سے قرآن بمعنی مجموع شخصی کی معرفت مصحف کی معرفت پر موقوف ہوگی، اور مصحف کی معرفت مجموع شخصی کی معرفت پر موقوف ہوگی اور یہ دور ہے۔

ای تمییزہ الخ :۔تشخیص کا معنی بیان کیا کہ تشخیص بذریعہ ای کا معنی ہے خواص کے ذریعہ شئی کو ماعدا سے ممتاز کرنا، کیونکہ ای کے ذریعہ شئی کو ایسی چیزوں کے ذریعہ ممتاز کیا جاتا ہے جو اس شی کے ساتھ خاص ہوں خواہ وہ شئی معین ہو یا غیر معین ہو

التلویح: قوله يطلَقُ على الكلامِ الازليّ كمافي قولِهٖ القرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مخلوقٍ الحديثُ وهي صفةٌ قديمةٌ منافيةٌ للسكوتِ والآفةِ ليست من جنسِ الحروفِ والاصواتِ لايَختَلِفُ الى الامرِ والنهيِ والاخبارِ ولايَتَعَلَّقُ بالماضِي والحالِ والاستقبالِ الابحسبِ التعلقاتِ والاضافاتِ كالعلمِ والقدرةِ وهذاالكلامُ اللفظيُّ الحادثُ المولَّفُ من الاصواتِ والحروفِ القائمةِ بمحالِّها يسمّٰى كلامَ اللهِ تعالى والقرآنُ على معنٰى انه عبارةٌ على ذالك المعنَى القديمِ الاانَّ الاحكامَ لماكانَت فى نظرِ الاصوليّ منوطةً بالكلامِ اللفظيّ دونَ الازليّ جُعِلَ القرآنُ اسماً له واعتُبِرَ فى تفسيرِه مايُمَيِّزُه عن المعنَى القديمِ لايقالُ التمييزُ يحصُلُ بمجرَّدِ ذكرِالنقلِ فلاحاجةَ الى باقِي القيودِ لانانقولُ التعريفُ وان كان لِلتمييزِ لابدَّ وان يُساوِىَ المعرَّفَ فذَكَرَ باقىَ القيودِ لِتحصيلِ المساواةِ

تشریح: مصنف کا قول یطلق، جیسا کہ نبی ﷺ کے قول میں ہے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، یہ حدیث ہے اور یہ صفت قدیمہ ہے جو منافی ہے سکوت اور آفت کے اور یہ حروف اور آوازوں کی جنس میں سے نہیں ہوتی، نہیں مختلف ہوتی امر اور نہی، اور اخبار کیطرف، اور نہیں متعلق ہوتی ماضی، حال اور استقبال کے ساتھ، مگر تعلقات اور نسبتوں کے لحاظ سے، جیسے علم اور قدرت۔ اور یہ کلام لفظی جو حادث ہے جو مرکب ہے آوازوں اور حروف سے جو قائم ہوتے ہیں اپنے محلوں کے ساتھ اس کا نام رکھا جاتا ہے کلام اللہ، اور قرآن اس معنی پر یہ عبارت ہے اس معنی قدیم سے، مگر یہ کہ احکام چونکہ اصولی کی نظر میں متعلق ہیں کلام لفظی کے ساتھ نہ کہ ازلی کے ساتھ تو قرآن کو اس کا نام بنادیا گیا۔ اور اعتبار کیا گیا اس کی تفسیر میں اس چیز کا جو اس کو معنی قدیم سے جدا کردے، نہ کہا جائے کہ تمییز حاصل ہوجاتی ہے محض نقل کے ذکر کے ساتھ پس کوئی ضرورت نہیں ہے باقی قیود کی، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں تعریف اگرچہ وہ تمییز کے لیے ہوتی ہے مگر ضروری ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہو پس باقی قیود کو ذکر کیا تاکہ مساوات حاصل ہوجائے۔

تشریح: کمافی قوله الخ :۔متن کی وضاحت کرتے ہیں قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے (۱) کلام نفسی ازلی (۲) کلام لفظی۔ کلام نفسی وہ صفت قدیمہ ہے جو ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے جو حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے جو امر، نہی اور خبر کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں رکھتی اور نہ ہی اس کا ماضی، حال یا مستقبل سے کوئی تعلق ہوتا ہے، ہاں! تعلقات اور نسبتوں کے اعتبار سے اس کا زمانے کے ساتھ تعلق ہوجاتا ہے جیسے علم وقدرت کا ویسے تو زمانے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں لیکن تعلق اور نسبت کے لحاظ سے ان کا زمانے کے ساتھ تعلق ہوجاتا ہے، قرآن کے اسی معنی کے اعتبار سے یہ حدیث ہے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق (کہتے ہیں یہ موضوع حدیث ہے، یہ فقط اسلاف کا قول ہے) اور کلام لفظی وہ کلام ہے جو حادث ہے جو حروف واصوات سے مرکب ہے، جو حروف واصوات اپنے اپنے محلوں کے ساتھ قائم ہیں۔ ان دونوں معنوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی پر قرآن کا اطلاق حقیقۃً ہے اور دوسرے معنی پر قرآن کا اطلاق اس لحاظ سے ہے کہ یہ کلام لفظی اسی کلام نفسی معنی قدیم سے عبارت ہے اور اسی معنی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔

الاان الــــخ :۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب کلام نفسی قدیم ہی قرآن کا اصل اور حقیقی معنی ہے تو پھر علمائے

اصول نے کلام لفظی کو قرآن کیوں قرار دیا؟ اور کیوں قرآن کی تعریف میں ایسے الفاظ ذکر کیے جو اس کو معنی قدیم کلام نفسی سے جدا کرتے ہیں؟ اس کا جواب دیا کہ علمائے اصول نے ایسا اس لیے کیا کہ اہل اصول کی نظر میں احکام شرعیہ کا دارومدار کلام لفظی پر ہے نہ کہ کلام نفسی پر

لایقال الخ :۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ کلام لفظی کو کلام نفسی سے ممتاز کرنے کے لیے مانقل کا لفظ کافی تھا تو پھر باقی قیود (بین دفتی المصاحف اور تواتراً) کو کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب دیا کہ مقصود دو چیزیں ہیں (۱) کلام لفظی کلام نفسی سے ممتاز ہو جائے (۲) معرف معرَّف کے مساوی ہو جائے، تو مانقل سے امتیاز تو حاصل ہو گیا باقی قیود کو اس لیے ذکر کیا تا کہ معرِّف معرَّف کے مساوی ہو جائے۔

التلویح: قولہ علی ان الشخصیَّ لایُحَدُّ لان معرفتَه لاتحصلُ الا بتعیینِ مشخصَاتِه بالاشارةِ اونحوِها کالتعبیرِ عنہ باسمِه العلَمِ والحدُّ لایفیدُ ذالک لان غایةَ الحدِّ التامِّ وھو انما یَشتَمِلُ علی مقوِّمَات الشیِ دونَ مشخصاتِه ولِقائلٍ ان یقولَ الشخصُ مرکبٌ اعتباریٌ ھو مجموعُ الماھیةِ والتشخصُ فلِمَ لایجوزُ ان یُحَدَّ بمایفیدُ معرفةَ الامرینِ لایقال تعریفُ المرکبِ الاعتباریِّ لفظیٌّ والکلامُ فی الحدِّ الحقیقیِّ لانا نقولُ لوسُلِّمَ ذالک فمجموعُ القرآنِ مرکبٌ اعتباریٌ لامحالةَ فحینئذ لاحاجةَ الی سائرِ المقدماتِ والی ماذُکِرَ فی شخصیتِه من التکلفاتِ وقد یقالُ اِنِ اقتُصِرَ فی تعریفِ الشخصِ علی مقوماتِ الماھیةِ لم یَختَصَّ بالشخصِ فلم یُفِدِ التمییزَ الذی ھو اقلُّ مراتبِ التعریفِ وان ذُکِرَ معھا العرضیاتُ المشخصةُ ایضا لم یَجِبُ دوامُ صدقِھا لامکانِ زوالِھا فلایکونُ حداً وفیہ نظرٌ لِجوازِ ان یُذکَرَ معھا العرضیاتُ المشخصةُ وعندَ زوالِھا یزولُ المحدودُ ایضًا اعنی ذالک الشخصَ فلایضرُّ عدمُ صدقِ الحدِّ بل یَجِبُ والحقُّ ان الشخصیَّ یُمکِنُ ان یُحَدَّ بمایُفِیدُ امتیازَہ عن جمیعِ ماعداہ بحسبِ الوجودِ لابمایُفیدُ تعیینَہ وتشخصَہ بحیثُ لایُمکِنُ اشتراکُہ بینَ کثیرینَ بحسبِ العقلِ فان ذالکَ انما یحصُلُ بالاشارةِ لاغیرَ

ترجمہ: مصنف کا قول علی ان، اس لیے کہ اس کی معرفت حاصل نہیں ہوتی مگر اس کے مشخصات کو اشارہ یا اس کی مثل کے ساتھ بیان کرنے کے ساتھ جیسے اس کو تعبیر کرنا اس کے اسم علم کے ساتھ، اور حد اس کا فائدہ نہیں دیتی اس لیے کہ بڑی سے بڑی حد حد تام ہے اور وہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ مشتمل ہوتی ہے شئی کے مقومات پر نہ کہ اس کے مشخصات پر، اور کہنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ کہے شخص مرکب اعتباری ہوتا ہے، اور وہ مجموع ہے ماہیت اور تشخص کا پس کیوں جائز نہیں کہ تعریف کی جائے ایسی چیز کے ساتھ جو امرین کی معرفت کا فائدہ دے، نہ کہا جائے کہ مرکب اعتباری کی تعریف لفظی ہوتی ہے اور کلام حد حقیقی میں ہے اس لیے کہ ہم کہتے ہیں اگر اس کو تسلیم کرلیا جائے تو قرآن کا مجموعہ مرکب اعتباری ہے لامحالہ، پس اس وقت کوئی ضرورت نہ ہوگی باقی مقدمات کی طرف، اور ان تکلفات کیطرف جو ذکر کیے گئے ہیں اس کے شخصی ہونے میں، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اکتفاء کیا جائے شخص کی تعریف میں ماہیت کے مقومات کی پر تو یہ شخص کے ساتھ خاص نہ ہونگی پس فائدہ نہ دے گی اس تمیز کا جو تعریف کا کم سے کم مرتبہ ہے اور اگر ذکر کیے جائیں اس کے ساتھ عرضیات مشخصہ بھی تو ان کے صدق کا دائمی ہونا واجب نہیں بوجہ ان کے زوال کے ممکن ہونے کے پس یہ وہ حد نہ ہوگی۔ اور اس میں اعتراض ہے بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ اس کے ساتھ ذکر کیا جائے عرضیات مشخصہ کو اور ان کے زائل ہونے کے وقت محدود بھی زائل ہو جائیگا یعنی وہ شخص پس مضر نہ ہوگا حد کا صادق نہ آنا، بلکہ واجب ہوگا۔ اور حق یہ ہے کہ شخصی کی ممکن ہے کہ تعریف کی جائے ایسے

الفاظ کے ساتھ جو فائدہ دیں اس کے جمیع ماسوا سے جدا ہونے کا وجود کے لحاظ سے نہ کہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو فائدہ دیں اسکی تعیین اوراس کے تشخص کا اس طور پر کہ ممکن نہ ہو کثیرین کے درمیان اس کا اشتراک عقل کے لحاظ سے، اس لیے کہ یہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ حاصل ہوتا ہے اشارہ کے ساتھ نہ کہ اس کے غیر کے ساتھ۔

تشریح: **لان معرفته الخ :** ۔مصنف نے کہا تھا شخصی کی حد (تعریف) نہیں کی جاسکتی، شارح اس کی دلیل دیتے ہیں کہ شخصی کی معرفت اس وقت حاصل ہوگی جبکہ اس کے مشخصات واضح ہوجائیں اور مشخصات کی وضاحت اشارہ کے ذریعہ یا اس کے علم کے ذریعہ ہوتی ہے جبکہ حد سے یہ چیز حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ سب سے کامل حد حد تام ہے اور اس کا بھی یہ حال ہے کہ وہ شئی کے مقومات (جنس قریب اور فصل قریب) پر مشتمل ہوتی ہے، مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ شخصی کی حد نہیں کی جاسکتی۔

ولقائل الخ : ۔مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ شخصی کی حد نہیں کی جاسکتی، درست نہیں۔ اس لیے کہ شخص مرکب اعتباری ہوتا ہے یعنی شخص ماہیت اور تشخص کا مجموعہ ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ شخص کی ایسی حد ذکر کی جائے جو اس کی ماہیت اور تشخص دونوں کی معرفت کا فائدہ دے؟

لایقال الخ : ۔بعض لوگوں نے اس اشکال کا ایک جواب دیا شارح اس کو نقل کرکے اس پر رد کرتے ہیں، جواب یہ دیا کہ مرکب اعتباری کی جو تعریف ہوتی ہے وہ لفظی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی، جبکہ ہمارا کلام حد حقیقی میں ہے لہذا شخصی کی حد نہیں ہوسکتی۔ شارح نے اس پر رد کردیا کہ یہ جواب درست نہیں کیونکہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مرکب اعتباری کی تعریف فقط لفظی ہوسکتی ہے، ثانیاً اگر ہم تسلیم کربھی لیں کہ مرکب اعتباری کی تعریف صرف لفظی ہوسکتی ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ قرآن بھی مرکب اعتباری ہے تو مصنف فقط اتنا ہی کہہ دیتے کہ بھئی قرآن مرکب اعتباری ہے اس کی حد نہیں ہوسکتی، مصنف نے جو قرآن کو شخصی ثابت کرنے کے لیے اتنے تکلفات ومقدمات ذکر کیے ان کی ضرورت نہ رہتی (مطلب یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں قرآن کو شخصی کہا گیا پھر کہا گیا کہ شخصی کی حد نہیں ہوتی اوران دونوں مقدموں (صغری اور کبری) کو ثابت کیا گیا، یہ تکلفات ہیں)

وقد یقال الخ : ۔ بعض حضرات نے الشخصی لایحد کی ایک دلیل ذکر کی، شارح اس کو نقل کرکے اس پر رد کرتے ہیں، دلیل یہ ہے کہ اگر شخصی کی تعریف کی جائے تو دو صورتیں ہیں، (۱) صرف مقومات ماہیت یعنی جنس اور فصل ذکر کیے جائیں (۲) مقومات کے ساتھ عوارض مشخصہ بھی ذکر کیے جائیں، اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر صرف مقومات تعریف میں ذکر کیے جائیں تو وہ شخصی ماعدا سے ممتاز نہ ہوگی، حالانکہ تعریف وحد کا کم سے کم مرتبہ یہ ہے کہ وہ معرَّف کو ماعدا سے ممتاز کردے۔ مثلاً زید شخص ہے اگر اس کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ کی جائے تو یہ حیوان ناطق صرف زید کے ساتھ تو خاص نہیں ہے لہذا زید اب عمرو بکر خالد سے ممتاز نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر تعریف میں مقومات کے ساتھ ساتھ عوارض مشخصہ بھی ذکر کردیے جائیں تو پھر حد حد نہیں رہے گی وہ اس طرح کہ عوارض مشخصہ کا ہمیشہ صادق آنا ضروری نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زائل بھی ہوسکتے ہیں، جب وہ زائل ہوجائیں گے تو حد محدود پر صادق نہ آئیگی، حالانکہ حد کا محدود پر ہمیشہ صادق آنا ضروری ہوتا ہے پس جب حد صادق نہ ہوگی تو وہ حد نہیں رہے گی پس معلوم ہوا دونوں صورتیں باطل ہیں لہذا ثابت ہوا کہ شخصی کی حد نہیں ہوسکتی،

وفیه نظر الخ : ۔ یہاں سے شارح نے اس دلیل پر رد کردیا کہ ہم دوسری صورت اختیار کرتے ہیں کہ شخصی کی تعریف میں مقومات وعرضیات مشخصہ دونوں ذکر کردئے جائیں باقی رہی یہ بات کہ عوارض مشخصہ تو زائل ہوسکتے ہیں لہذا حد حد نہ رہے گی۔ تو اس

کا جواب یہ ہے کہ جب عوارض زائل ہوجائیں گے تو محدود یعنی وہ شخص بھی زائل ہوجائیگا لہذا اب اگر حد اس پر صادق نہیں آتی تو کوئی ضرر نہیں۔ بلکہ اب تو واجب ہے کہ حد اس پر صادق نہ آئے کیونکہ محدود باقی نہیں رہا۔

والحق الخ:۔ شخصی کی حد ہوسکتی ہے یا نہیں؟ شارح اپنا فیصلہ سناتے ہیں، کہ شخصی کا اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہونا دو قسم پر ہے (۱) وجود کے لحاظ سے جمیع ماعدا سے ممتاز ہوجائے (۲) ذہناً ماعدا سے ممتاز ہوجائے کہ عقل کے لحاظ سے وہ اس طرح متعین و مشخص ہوجائے کہ کثیرین کے درمیان اس کا اشتراک ممکن نہ ہو، شخصی کی ایسی حد تو ممکن ہے کہ وہ اس حد کے ذریعہ بحسب الوجود جمیع ماعدا سے ممتاز ہوجائے لیکن ایسی حد ممکن نہیں جس کے ذریعہ وہ عقل کے لحاظ سے ماعدا سے ممتاز ہوجائے۔ عقلاً و ذہناً اس کا امتیاز صرف اشارہ کے ذریعہ ہوگا۔

تشریح: قوله علی انَّ الحقَّ هذا وهو انَّ القرآنَ عبارةٌ عن هذاالمولَّفِ المخصوصِ الذی لایختَلِفُ باختلافِ المتلفظینَ لِلقطعِ بان مایقرءُ ہ کلُّ واحدٍ مناهو القرآنُ المنزَّلُ علی النبیِّ ﷺ بلسانِ جبرئیلؑ ولوکان عبارةً عن ذالک المشخَّصِ القائمِ بلسانِ جبرئیلؑ لکان هذا مُماثلًا له لاعینَه ضرورةَ ان الاعراضَ تتشخَّصُ بمحالِّها فتتَعَدَّدُ بتعددِالمحالِّ وکذاالکلام فی کلِّ کتابٍ اوشعرٍ یُنسَبُ الی احدٍ فانه اسمٌ لذالک المولفِ المخصوصِ سواءٌ قرءَ ہ زیدٌ اوعمروٌ او غیرُهما واذاتَحقَّقَ هذا فالعلومُ ایضا من هذاالقبیلِ مثلاً النحوُ عبارةٌ عن القواعِدِ المخصوصةِ سواءٌ عَلِمَها زیدٌ اوعمروٌ فالمعتبَرُ فی جمیعِ ذالک هو الوحدةُ فی غیرِ المحالِّ فعلی هذاالتقدیرِ الحقُّ وهو انَّ القرآنَ لیس اسماً للشخصِ الحقیقیِّ القائمِ بلسانِ جبرئیلؑ خاصةً یکون لقولِه علی ان الشخصیَّ لایُحَدُّ تاویلانِ احدُهما انَّ الشخصیَّ الحقیقیَّ لایقبَلُ الحدَّ لانه لایمکِنُ معرفتُه الا بالاشارةِ ونحوِها فکذالقرآنُ لایقبَلُ الحدَّ لانه لایمکِنُ معرفةُ حقیقتِه الا بانْ یُقرَءَ من اولِه الی آخرِه ویقالُ الی هذِه الکلماتِ بهذاالترتیبِ وثانیهما ان یکونَ اصطلاحاً علی تسمیةِ مثلِ هذاالمولَّفِ الذی لایَتَعَدَّدُ الابتعددِ المحالِّ شخصیاً ویُحکَمُ بانَّه لایقبَلُ الحدَّ لامتناعِ معرفةِ حقیقتِه الا بالاشارةِ الیه والقراءةِ من اولِه الی آخرِه ولایخفٰی ان الکلامَ فی تعریفِ الحقیقةِ واماالذاقُصِدَ التمییزُ فهو ممکِنٌ بان یقالَ القرآنُ هو المجموعُ المنقولُ بینَ دفتیِ المصاحفِ تواتراً کما یقالُ الکشافُ هو الکتابُ الذی صنَّفَه جارُ اللهِ الزمخشریُّ فی تفسیرِ القرآنِ والنحوُعلمٌ یبحَثُ فیه عن احوالِ الکَلِمِ اعرابًا وبناءً

ترجمہ: مصنف کا قول علی ان الحق، اور وہ یہ ہے کہ قرآن عبارت ہے اس مرکب مخصوص سے جو مختلف نہیں ہوتا پڑھنے والوں کے مختلف ہونے کے ساتھ بوجہ یقینی ہونے اس بات کے کہ وہ چیز جس کو ہم میں سے ہر ایک پڑھتا ہے وہی قرآن ہے جو نبی ﷺ پر نازل کیا گیا جبرئیلؑ کی زبان کیساتھ اور اگر یہ عبارت ہو اس متشخص سے جو جبریلؑ کی زبان کے ساتھ قائم ہے تو یہ اس کے مماثل ہوگا نہ کہ اس کا عین، بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ اعراض متشخص ہوتے ہیں اپنے محلوں کے ساتھ پس متعدد ہوجاتے ہیں محلوں کے تعدد کے ساتھ۔ اور اسی طرح کلام ہے ہر کتاب یا شعر میں جو منسوب ہو کسی ایک کی طرف، اس لیے کہ وہ نام ہے اسی مرکب مخصوص کا خواہ اس کو زید پڑھے یا عمرو یا ان کا غیر، جب یہ بات ثابت ہوگئی تو علوم بھی اسی قبیل سے ہیں مثلاً نحو عبارت ہے قواعد مخصوصہ سے خواہ ان کو زید سیکھے یا عمرو۔ پس ان تمام میں معتبر وہ وحدت ہے محلوں کے غیر میں، پس اس حق تقدیر پر اور وہ یہ ہے کہ قرآن شخصی حقیقی کا نام نہیں جو جبریلؑ کی

زبان کے ساتھ قائم ہے خاص طور پر، مصنف کے قول علی ان الشخصی لایحد کے دومطلب ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ شخصی حقیقی حد کو قبول نہیں کرتا اس لیے کہ ممکن نہیں ہے اس کی معرفت مگر اشارہ وغیرہ کے ساتھ پس اس طرح قرآن حد کوقبول نہیں کرتا اس لیے کہ ممکن نہیں ہے اس کی حقیقت کی معرفت مگر اس طور پر کہ اس کو پڑھا جائے اول سے آخر تک اور کہا جائے وہ یہی کلمات ہیں اسی ترتیب کے ساتھ اوران میں دوسرا مطلب یہ ہے کہ ہو جائے۔

اصطلاح اس مرکب کی مثل کا نام شخصی رکھنے پر جو متعدد نہیں ہوتا مگر محلوں کے تعدد کے ساتھ اور حکم لگایا جائے کہ وہ حد کو قبول نہیں کرتا بوجہ اس کے حقیقت کی معرفت کے ممتنع ہونے کے مگر اس کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ اوراس کو اول سے آخر تک پڑھنے کے ساتھ، اور مخفی نہیں یہ بات کہ کلام حقیقت کی تعریف میں ہے اور بہر حال جب ارادہ کیا جائے تمییز کا تو وہ ممکن ہے بایں طور کہ کہا جائے قرآن وہ مجموع ہے جو منقول ہے مصاحف کے دوگتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ جیسا کہ کہا جائے کشاف وہ کتاب ہے جس کو تصنیف کیا ہے جار اللہ زمخشری نے قرآن کی تفسیر میں، اور نحو وہ علم ہے جس میں بحث کی جاتی ہے کلمات کے احوال سے اعراب اور بناء کے لحاظ سے۔

تشریح: **وھو ان الخ :** ۔متن کی وضاحت کرتے ہیں، مصنف نے کہا تھا کہ حق یہ ہے کہ قرآن اس متعین ومشخص شئی کا نام نہیں جس کو جبریلؑ لے کر آئے بلکہ قرآن نام ہے اس مرکب مخصوص کا جو پڑھنے والوں کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ یہ وہی ایک قرآن ہی رہتا ہے خواہ اس کو زید پڑھے، عمرو پڑھے یا کوئی اور۔ کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ ہم میں سے ہر ایک جس کی قرائت کرتا ہے یہ وہی قرآن ہے جو نبی ﷺ پر جبرئیلؑ کی زبان کے ساتھ نازل ہوا اگر قرآن متعین ومشخص شئی کا نام ہوتا جو جبریلؑ کی زبان کے ساتھ قائم ہے تو یہ کلام جس کو ہم پڑھتے ہیں، اُس قرآن کا مماثل تو ہوتا عین نہ ہوتا۔ حالانکہ یہ قرآن جس کو ہم پڑھتے ہیں یہ اس کا عین ہے جو جبریلؑ کی زبان کیساتھ قائم ہے۔

ضرورۃ الخ :۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر قرآن مشخص ہوتو جو قرآن ہم پڑھتے ہیں وہ اس مشخص کے مماثل ہوگا عین نہ ہوگا، حاصل یہ ہے کہ قرآن کلام ہے اور کلام عرض ہوتا ہے اور عرض کا تشخص اپنے محل کی وجہ سے ہوتا ہے، محل (پڑھنے والے) متعدد ہیں لہذا قرآن بھی متعدد ہوگا جب قرآن متعدد ہوگا تو یہ اس قرآن کا عین نہ ہوگا جو جبریلؑ کی زبان کے ساتھ قائم ہے کیونکہ وہ تو واحد ہے، پس معلوم ہوا کہ اس صورت میں قرآن اس معین ومشخص کا مماثل ہوگا عین نہ ہوگا۔

وکذاالخ :۔ایک فائدہ بیان کیا کہ جس طرح قرآن ایک مرکب مخصوص کا نام ہے جو پڑھنے والوں کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتا اسی طرح ہر کتاب اور ہر شعر جو کسی ایک کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ بھی ایک مرکب مخصوص کا نام ہوتا ہے خواہ اس کو زید پڑھے، عمرو پڑھے یا کوئی اور۔ اسی طرح اور علوم کا حال ہے مثلاً قواعد مخصوصہ کا نام ہے خواہ ان کو زید سیکھے، عمرو سیکھے یا کوئی اور۔ تو ان تمام (قرآن مجید، کتاب، شعر اور علوم) میں معتبر وحدت ہے اگر محل کے ساتھ ان کے قائم ہونے کا لحاظ نہ کیا جائے۔

فعلی ھذاالخ: ۔متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ اگر اس دوسری تقدیر کو لیا جائے جو کہ حق ہے یعنی کہ قرآن مرکب مخصوص کا نام ہے شخصی حقیقی کا نام نہیں جو خاص کر جبرئیلؑ کی زبان کے ساتھ قائم ہے تو پھر سوال ہوا کہ جب قرآن شخصی نہیں تو مصنفؒ نے قرآن کو شخصی قرار دیتے ہوئے یہ کیوں کہا کہ قرآن شخصی ہے والشخصی لایحد؟ شارح کہتے ہیں کہ اب الشخصی لایحد کی دو تاویلیں کی جائیں گی، پہلی تاویل یہ ہے کہ جس طرح شخصی حقیقی حد کو قبول نہیں کرتا کیونکہ شخصی حقیقی کی معرفت صرف اشارے وغیرہ سے ہی ممکن ہے اسی طرح قرآن بھی حد کو قبول نہیں کرتا کیونکہ اس کی معرفت حقیقی بھی حد کے ذریعہ ممکن نہیں بلکہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ اس کو اول سے آخر تک

پڑھا جائے اور پھر کہا جائے کہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ ان کلمات کا نام ہے، اس تاویل کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن اگرچہ شخصی حقیقی نہیں لیکن شخصی حقیقی کے مشابہ ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ قرآن شخصی نہیں ہے، صرف ایک اصطلاح مقرر کر دیتے ہیں کہ اس مرکب مخصوص کا نام شخصی ہے جو واحد ہے صرف محل کے متعدد ہونے سے اعتباری طور پر متعدد ہو جاتا ہے اور یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ قرآن حد کو قبول نہیں کرتا کیونکہ قرآن کی معرفت حقیقی صرف اس طرح ممکن ہے کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو اول سے آخر تک پڑھا جائے۔ اس تاویل کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن ویسے تو شخصی حقیقی نہیں ہے لیکن اصطلاح مقرر کر لی گئی ہے کہ یہ شخصی ہے۔

ولا یخفی الخ :۔ یہ ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شاید قرآن کی تعریف بالکل نہیں ہو سکتی، خواہ مقصود قرآن کی ماہیت بیان کرنا ہو یا مقصود اس کو ماعدا سے ممتاز کرنا ہو، اس وہم کو دور کر دیا کہ قرآن کی تعریف صرف اس وقت نہیں ہو سکتی جبکہ مقصود ماہیت کو بیان کرنا ہو اور اگر مقصود ماعدا سے امتیاز ہو تو تعریف کی جا سکتی ہے چنانچہ جب کہا جائے القرآن ہو المجموع المنقول بین دفتی المصاحف تواتراً، تو جمیع ماعدا القرآن سے امتیاز ہو جائیگا۔ جیسے کشاف کی تعریف کی جائے کہ یہ وہ کتاب ہے جس کو جار اللہ زمخشریؒ نے قرآن کی تفسیر کے طور پر لکھا ہے تو یہ ماسوا سے ممتاز ہو جائیگی۔ اسی طرح جب نحو کی تعریف کی جائے کہ یہ ایسا علم ہے جس میں کلمات کے احوال سے اعراب و بناء کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے تو علم نحو دیگر علوم سے ممتاز ہو جائیگا۔

التلویح: **قوله فانَّ الاعراضَ تَنتَهِي اى تَبلُغُ بواسطةِ المشخصاتِ حداً لايمكِنُ تعددُها الابتعددِ المحالِّ كقولِ امرئِي القيسِ قِفَانَبْكِ من ذِكرٰى حبيبٍ ومنزِلِ الى آخرِ القصيدةِ فانه بواسطةِ مشخصاتِه من التاليفِ المخصوصِ بينَ الحروفِ والكلماتِ والابياتِ والهيئةِ الحاصلةِ بالحركاتِ والسكناتِ بَلَغَ حداً لايمكِنُ تعددُه الابتعددِ للافظِ حتى اذا انُضَافَ اليه تشخُّصُ اللافظِ ايضاً يصيرُ شخصاً حقيقياً لايتعَدَّدُ اصلاً فالمصنفُ اصطَلَحَ على تسميةِ مثلِ هذاالمولفِ شخصاًقبلَ ان يَنضَافَ اليه تشخصُ المحلِّ ويصيرُ شخصًا حقيقيًا**

ترجمہ: مصنف کا قول فان الاعراض، یعنی اعراض پہنچ جاتے ہیں مشخصات کے واسطہ سے ایسی حد تک کہ ممکن نہیں ہوتا ان کا تعدد مگر محلوں کے تعدد کے ساتھ جیسے امری القیس کا قول، قفانبک، قصیدہ کے آخر تک، اس لیے کہ وہ اپنے مشخصات کے واسطہ سے یعنی مخصوص ترکیب حروف، کلمات اور شعروں کے درمیان، اور وہ ہیئت جو حاصل ہونے والی ہے حرکات وسکنات کے ساتھ، ایسی حد تک پہنچ گیا کہ ممکن نہیں ہے اس کا تعدد مگر پڑھنے والے کے تعدد کے ساتھ حتی کہ اس کی طرف پڑھنے والے کا تشخص بھی مل جائے تو یہ شخصی حقیقی ہو جائیگا جس میں تعدد بالکل نہ ہوگا پس مصنف نے اصطلاح بنائی اس قسم کے مرکب کا نام شخصی رکھنے پر، قبل اس کے کہ اس کی طرف محل کا تشخص مل جائے اور یہ شخصی حقیقی بن جائے۔

تشریح: **ای تبلغ الخ** :۔ متن کی وضاحت ہے کہ اعراض اپنے مشخصات کے واسطے سے ایسی حد تعیین تک پہنچ جاتے ہیں کہ ان میں تعدد ممکن نہیں رہتا، ہاں محل متعدد ہو تو اس کے واسطے سے ان میں تعدد آ جاتا ہے مثلاً امرئ القیس کے قصیدے میں ہے قفانبک من ذکری حبیب ومنزل الخ، اس کے مشخصات ہیں یعنی حروف، کلمات اور شعروں کے درمیان مخصوص ترکیب اور ہیئت جو حرکات وسکنات کی وجہ سے اسے حاصل ہوئی، ان مشخصات کی وجہ سے یہ قصیدہ ایسی حد تعیین تک پہنچ گیا کہ اس میں تعدد ہو ہی نہیں ہو سکتا، ہاں اس کے پڑھنے والے متعدد ہیں ان کے لحاظ سے اس میں تعدد ہے اگر کسی ایک پڑھنے والے کے تشخص وتعین کو بھی اس قصیدے کے ساتھ ملا لیا جائے مثلاً کہا جائے کہ وہ قصیدہ جو امرئ القیس کی زبان کے ساتھ مخصوص وقت میں قائم ہے تو اب اس میں بالکل تعدد نہ ہوگا اور یہ شخصی حقیقی ہوگا

فالمصنف الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ماقبل سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ کلام شخصی حقیقی جس میں بالکل تعدد نہ ہو سکے، اس وقت بنتا ہے جب لافظ کے تشخص کو بھی ساتھ ملا لیا جائے تو پھر کیا وجہ کہ مصنفؒ نے لافظ کے تشخص کو ملائے بغیر قرآن بمعنی مرکب مخصوص کو شخصی قرار دیا؟ اس کا جواب دیا کہ یہ مصنفؒ کی اپنی اصطلاح ہے کہ انہوں نے لافظ کے تشخص کی شرط کے بغیر قرآن بمعنی مرکب مخصوص کو شخصی قرار دیا اور ہر ایک کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا حق ہے۔

التلویح: قوله وقد عَرَّفَ ابنُ الحاجبِ ظاهرُ تعريفِه للمجموعِ الشخصيّ دونَ المفهومِ الكليّ الاان يقالَ المرادُ بسورةٍ من جنسِه البلاغةِ والفصاحةِ وعلى التقديرينِ لزومُ الدورِ ممنوعٌ لانا لانسلّمُ توقفَ معرفةِ مفهومِ السورةِ على معرفةِ القرآنِ بل هو بعضٌ مترجَمٌ اولُه وآخِرُه توقيفًا من كلامٍ منزلٍ قرآنًا كانَ اوغيرَه بدليلِ سُوَرِ الانجيلِ والزبورِ ولهٰذااحتَاجَ الى قولِه بسورةٍ منه اى من ذالك الكلامِ المنزَّلِ فافهَمْ

ترجمہ مصنف کا قول وقد عرف، اس کی تعریف بظاہر مجموع شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی، مگر یہ کہ کہا جائے مراد ہے "بلاغت وفصاحت میں قرآن کی جنس میں سے ایک سورت کے ساتھ" اور دونوں تقدیروں پر دور کا لازم ہونا ممنوع ہے اس لیے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے سورت کے مفہوم کی معرفت کے موقوف ہونے کو قرآن کی معرفت پر بلکہ وہ بعض حصہ ہے جس کا اول وآخر متعین ہو سماعی طور پر کلام منزل سے خواہ قرآن ہو یا اس کا غیر انجیل اور زبور کی سورت کی دلیل کے ساتھ اور اسی لیے محتاج ہوئے اپنے قول بسورة منہ کی طرف یعنی اسی کلام منزل میں سے پس سمجھ لے۔

تشریح: ظاهر تعريفه الخ :۔ ابن حاجب کی بیان کردہ قرآن کی تعریف الکلام المنزل للاعجاز بسورة منہ کی تعیین کرتے ہیں، بظاہر یہ تعریف (الکلام المنزل للاعجاز بسورة منہ) قرآن کے مجموع شخصی کی تعریف ہے مفہوم کلی کی تعریف نہیں، ہاں اگر بسورة منہ سے مراد یہ ہو کہ وہ سورت جو فصاحت وبلاغت میں قرآن کی جنس میں سے ہے (یعنی جس طرح کل قرآن معجز ہے، ایک سورة بھی معجز ہوتی ہے) تو اب یہ تعریف الکلام المنزل للاعجاز بسورة منہ مفہوم کلی کی تعریف ہوگی۔

وعلى التقديرين الخ :. مصنف نے ابن حاجب کی بیان کردہ تعریف پر جو اعتراض کیا، شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ یہ تعریف خواہ مفہوم کلی کی ہو یا مجموع شخصی کی، دور بہر حال لازم نہیں آتا، اگر یہ تعریف مجموع شخصی کی ہو تو دور کا لازم نہ آنا تو ظاہر ہے، اور اگر یہ تعریف مفہوم کلی کی ہو تو دور اس طرح لازم نہ آئیگا کہ اگرچہ قرآن کی معرفت تو سورة کی معرفت پر موقوف ہے لیکن سورة کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف نہیں کیونکہ سورة کی تعریف یہ ہے کلام منزل سماعی کا بعض حصہ جس کا اول وآخر متعین ہو خواہ وہ قرآن ہو یا غیر قرآن، تو دیکھیں سورة کی معرفت اس تعریف کے لحاظ سے قرآن کی معرفت پر موقوف نہیں ہے۔

بدليل الخ :۔ اس بات پر دو دلیلیں بیان کرتے ہیں کہ سورة غیر قرآن بھی ہو سکتی ہے، پہلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کی سورتیں ہوتی ہیں انجیل اور زبور کی بھی سورتیں ہوتی ہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ ابن حاجب نے تعریف میں بسورة منہ کہا اس میں منہ کی ضمیر الکلام المنزل کی طرف راجع ہے اور الکلام المنزل قرآن اور غیر قرآن (انجیل وغیرہ) دونوں کو شامل ہے۔ معلوم ہوا کہ سورة قرآن بھی ہو سکتی ہے اور غیر قرآن بھی، اگر سورة قرآن کے ساتھ مختص ہوتی تو ابن حاجب منہ کا اضافہ نہ کرتے۔

شارح کے اس "جواب" کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ سورة کی تعریف یہ کرنا کہ وہ کلام منزل سماعی کا بعض ہوتا ہے جس کا اول وآخر متعین ہو، یہ خلاف ظاہر ہے۔ سورة کی ظاہری تعریف یہ ہے کہ قرآن کا بعض حصہ ہوتا ہے، اس تعریف کے لحاظ سے دور یقیناً لازم

آتا ہے کیونکہ اس وقت قرآن کی معرفت سورۃ کی معرفت پر موقوف ہوگی اور سورۃ کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف ہوگی۔

التوضیح: ونُـورِدُ ابـحـاثَـه ای ابـحـاثَ الکتابِ فی بابینِ الاولُ فی افادتِه المعنٰی اعلَمْ انَّ الغرضَ افادتُه الحکمَ الشـرعیَّ لکن افادتُه الحکمَ الشرعیَّ موقوفٌ علی افادتِه المعنٰی فلابُدَّ من البحثِ فی افادتِه المعنی فیُبحَثُ فی هـذاالبـابِ عـن الـخـاصِّ والـعامِّ والمشترکِ والحقیقةِ والمجازِ وغیرِهما من حیثُ انها تفیدُ المعنٰی والثانِی فی افـادتِـه الـحکمَ الشرعیَّ فیُبحَثُ فی الامرِ من حیثُ انه یوجِبُ الوجوبَ وفی النهیِ من حیثُ انه یوجِبُ الحرمةَ والـوجـوبُ والـحـرمةُ حـکـمٌ شرعیٌّ واللهُ اعلمُ البابُ الاولُ لمَّاکانَ القرآنُ نظماً دالًا علی المعنٰی قُسِّمُ اللفظُ بالنسبةِ الی المعنٰی اربعَ تقسیماتٍ المرادُ بالنظمِ ههنا اللفظُ الا انَّ فی اطلاقِ اللفظِ علی القرآنِ نوعَ سوءِ ادبٍ لانَّ الـفـظَ فـی الاصـلِ اسقاطُ شیٍ من الفمِ فلهذا اختَارَ النظمَ مقامَ اللفظِ وقد رُوِیَ عن ابی حینیفةؒ انه لم یَجعَلِ الـنظمَ رکناً لازماً فی حقِّ جوازِ الصلوةِ خاصةً بل اعتبَرَ المعنٰی فقط حتی لو قَرَءَ بغیرِ العربیةِ فی الصلوةِ من غیرِ عذرٍ جازتِ الصلوةُ عنده وانما قال خاصةً لانه جعَلَه لازماً فی غیرِ جوازِ الصلوةِ کقراءَ ةِ الجنبِ والحائِضِ حتی لـوقَـرَءَ آیةً مـن الـقرآنِ بالفارسیةِ یجوزُ لانه لیسَ بقرآنٍ لعدمِ النظمِ لکنَّ الاصحَّ انه رَجَعَ عن هذا القولِ ای عن عـدمِ لـزومِ الـنـظـمِ فی حقِّ جوازِ الصلوةِ فلهذا لم اُورِدْ هذاالقولَ فی المتنِ بل قُلتُ اِنَّ القرآنَ عبارةٌ عن النظمِ الـدالِّ عـلـی الـمعنٰی ومشائخُنا قالوا اِنَّ القرآنَ هو النظمُ والمعنٰی فالظاهِرُ ان مرادَهم النظمُ الدالُّ علی المعنٰی فاختَرْتُ هذه العبارَةَ

ترجمہ: ورہم اس کی ابحاث ذکر کرتے ہیں یعنی کتاب کی ابحاث،، دو بابوں میں، پہلا باب اس کے افادہ معنی میں ہے، جان تو کہ مقصود کتاب کا حکم شرعی کا افادہ ہے لیکن اس کے حکم شرعی کا افادہ موقوف ہے اس کے افادہ معنی پر، پس ضروری ہے اس کے افادہ معنی میں بحث کرنا، پس اس باب میں بحث کی جائے گی خاص، عام، مشترک، حقیقت اور مجاز وغیرہ میں اس طور پر کہ یہ معنی کا فائدہ دیتے ہیں، اور دوسرا باب اس کے حکم شرعی کے افادہ میں ہے، پس بحث کی جائے گی امر میں اس حیثیت سے کہ وہ وجوب کو واجب کرتا ہے اور نہی میں اس حیثیت سے کہ وہ حرمت کو واجب کرتی ہے، اور وجوب و حرمت حکم شرعی ہیں، واللہ اعلم۔ یہ پہلا باب ہے، جب قرآن نظم ہے جو دلالت کرنے والا ہے معنی پر، تو لفظ کی تقسیم کی گئی باعتبار معنی کے چار تقسیمات کی طرف، نظم سے یہاں مراد لفظ ہے مگر یہ کہ لفظ کے قرآن پر اطلاق میں ایک قسم کی بے ادبی ہے، اس لیے کہ لفظ اصل میں شئی کو منہ سے پھینکنا ہے، پس اسی وجہ سے نظم کو اختیار کیا لفظ کی جگہ پر، اور تحقیق مروی ہے امام صاحبؒ سے کہ انہوں نے نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا خاص کر نماز کے حق میں بلکہ فقط معنی کا اعتبار کیا، حتی کہ اگر کوئی قرائت کرلے نماز میں غیر عربی کے ساتھ بغیر عذر کے تو ان کے ہاں نماز جائز ہے، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ کہا خاصۃً، اس لیے کہ انہوں نے اس کو رکن لازم قرار دیا جواز صلوۃ کے غیر میں، جیسے جنبی اور حائضہ کی قرائت، حتی کہ اگر اس نے فارسی میں قرآن کی ایک آیت پڑھ لی تو جائز ہے اس لیے کہ یہ قرآن نہیں ہے نظم کے نہ ہونے کی وجہ سے، لیکن اصح یہ ہے کہ انہوں نے رجوع کرلیا اس قول سے، یعنی جواز صلوۃ کے حق میں نظم کے لازم نہ ہونے سے، اسی وجہ سے میں نے اس قول کو متن میں ذکر نہیں کیا، بلکہ میں نے کہا کہ قرآن عبارت ہے ایسے نظم سے جو معنی پر دال ہے اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ قرآن وہ نظم اور معنی ہے، پس ظاہر یہ ہے کہ ان کی مراد وہ نظم ہے جو معنی پر دال ہے، پس میں نے اسی عبارت کو اختیار کیا۔

تشریح: **ونورد الخ:** ۔کتاب اللہ کی ابحاث کا تجزیہ کرتے ہیں، کتاب اللہ کی ابحاث دو بابوں میں ہیں، پہلا باب کتاب اللہ کے افادہ معنی کی حیثیت سے ہے اور دوسرا باب کتاب کے افادہ حکم شرعی کی حیثیت سے ہے،

اعلم الخ : ۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کتاب اللہ سے مقصود تو یہ ہے کہ اس میں کتاب اللہ کے افادہ حکم شرعی کی حیثیت سے بحث کی جائے، افادہ معنی کی حیثیت سے بحث کو کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب دیا کہ کتاب کا افادہ حکم شرعی موقوف ہے اس کے افادہ معنی پر، اس لیے کتاب کے افادہ معنی کی حیثیت سے بحث بھی ضروری ہے۔

فیبحث الخ : ۔افادہ معنی کی بحث کی صورت ذکر کی کہ اس باب اول میں خاص، عام، مشترک، حقیقت ومجاز وغیرہ سے بحث ہوگی اس حیثیت سے کہ وہ معنی کا فائدہ دیتے ہیں،

فیبحث الخ : ۔افادہ حکم شرعی کی بحث کی صورت ذکر کی، کہ باب ثانی میں مثلاً امر کے بارے میں بحث ہوگی کہ یہ وجوب کو واجب کرتا ہے اور نہی کے بارے میں یہ بحث ہوگی کہ یہ حرمت کو واجب کرتا ہے اور وجوب وحرمت حکم شرعی ہیں،

الباب الاول الخ : ۔باب اول شروع کرتے ہیں کہ چونکہ قرآن نام ہے نظم یعنی ان الفاظ کا جو معنی پر دلالت کرتے ہیں تو اب لفظ کی باعتبار معنی کے چار تقسیمات ہیں۔

المراد الخ : ۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب نظم سے مراد لفظ ہے تو پھر نظم کیوں کہا لفظ کیوں نہ کہا؟ جواب دیا کہ قرآن پر لفظ کے اطلاق میں ایک لحاظ سے بے ادبی ہے، کیونکہ اصل میں لفظ کا معنی ہے منہ سے کوئی شئی پھینکنا، جبکہ نظم کا معنی ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا۔اسی لیے نظم کو اختیار کیا۔

وقد روی الخ : ۔ایک فائدہ بیان کیا کہ امام صاحبؒ کے بارے میں ایک روایت ہے کہ انہوں نے صرف نماز میں نظم کو رکن لازم قرار نہ دیا بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے کہا بغیر عذر کے نماز میں غیر عربی میں قرائت جائز ہے، دیکھیں غیر عربی میں قرآن کا صرف معنی ہوگا الفاظ نہ ہونگے ۔معلوم ہوا نماز میں ان کے نزدیک الفاظ لازم نہیں۔

وانما الخ : ۔خاصتہً کا فائدہ بیان کیا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک نماز کے علاوہ میں نظم قرآن کا رکن لازم ہے، دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک جنبی اور حائض فارسی میں اگر قرائت کریں تو جائز ہے، دیکھیں فارسی میں چونکہ لفظ قرآن نہ ہونگے اس لیے جائز ہے معلوم ہوا غیر صلوۃ میں لفظ رکن لازم ہے۔

لکن الخ : ۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہ مسئلہ کہ "امام صاحبؒ کے نزدیک نمازی کے لیے بغیر عذر کے غیر عربی میں قرائت جائز ہے" متن تنقیح میں کیوں ذکر نہ کیا؟ جواب دیا کہ اصح یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا بعد میں ان کے نزدیک بھی غیر عربی میں قرائت فی الصلوۃ جائز نہ تھی۔اسی لیے مصنف نے اس مسئلے کو متن تنقیح میں ذکر نہ کیا۔

بل قلت الخ: ۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مشائخ تو کہتے ہیں القرآن ہو النظم والمعنی، کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے جبکہ مصنفؒ نے کہا لما کان القرآن نظما دالا علی المعنی کہ قرآن اس نظم کا نام ہے جو معنی پر دال ہے، بظاہر یہ تعارض ہے؟ جواب دیا کہ مشائخ کی مراد بھی یہی ہے کہ قرآن نام ہے نظم دال علی المعنی کا۔لہذا کوئی تعارض نہیں۔

التلویح: **قوله نورد ابحاثَه اى بيانَ اقسامِه واحوالِه المتعلقةِ بافادةِ المعانِى واثباتِ الاحكامِ فالكلامُ فى تعريفِه خارجٌ عن ذالك والمرادُ بالابحاثِ المتعلقةِ بافادةِ المعنٰى ماله مزيدُ تعلّقٍ بافادةِ الاحكامِ ولم يُبيَّنْ فى علمِ**

العربيةِ المُسْتَوفٰی کالخصوصِ والعمومِ والاشتراکِ ونحوِذالک لاکالاعرابِ والبناءِ والتعریفِ والتنکیرِ وغیرِذالک من مباحثِ العربیةِ وان تَعَلَّقَتْ بافادةِ المعانِی لایقالُ المرادُ مایتعلَّقُ بافادةِ الکتابِ المعنیٰ وھذہ تَعمُّ الکتابَ وغیرَہ لانانقولُ وکذالک المباحثُ المُوردَۃُ فی البابِ الاولِ بل الثانِی ایضاً ولھذا قیل کان حقُّھا ان تُوَخَّرَ عن الکتابِ والسنةِ الاانَّ نظمَ الکتابِ لمَّاکانَ متواتراً محفوظاًکانت مباحثُ النظمِ به الیقَ والَصَقَ فَذَکَرَ عقیبَه

ترجمه: مصنف کاقول ونورد، یعنی اس کی اقسام اوراس کےان احوال کا بیان جومتعلق ہیں معانی کا فائدہ دینے اوراحکام کوثابت کرنے کے ساتھ پس اس کی تعریف میں کلام خارج ہےاس سے۔اوران ابحاث سے مراد جومتعلق ہوں افادہ معنی کے ساتھ، وہ چیز ہے جس کازیادہ تعلق ہوافادہ احکام کے ساتھ، اوراس کو بیان نہ کیا گیاہوعلم عربیت میں مکمل طور پر جیسے خصوص، عموم، اشتراک وغیرہ نہ کہ جیسے اعراب اور بناء، تعریف اورتنکیر، وغیرہ جوعربیت کی مباحث میں سے ہیں اگرچہ وہ متعلق ہیں افادہ معانی کے ساتھ۔یہ نہ کہا جائے کہ مراد وہ ہے جومتعلق ہوکتاب کےافادہ معنی کے ساتھ اور یہ عام ہے کتاب اوراس کے غیرکواس لیے کہ ہم کہتے ہیں اوراسی طرح وہ مباحث ہیں جوذکر کیے گئے ہیں باب اول میں بلکہ باب ثانی میں بھی، اوراسی وجہ سے کہا گیا کہ ان کاحق یہ تھا کہ ان کوموخر کیاجاتا کتاب وسنت سے مگر یہ کہ چونکہ نظم کتاب متواتر ومحفوظ تھاتونظم کی مباحث اس کےزیادہ لائق تھیں اورزیادہ ملنےوالی تھیں پس کتاب کے بعد ذکر کیا۔

تشریح: ای بیان الخ :۔ ایک سوال کاجواب ہےسوال یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہم کتاب اللہ کی مباحث دوبابوں میں ذکرکریں گے کتاب اللہ کی تعریف بھی توکتاب کے مباحث میں سے ہےحالانکہ تعریف کاذکر نہ توباب اول میں ہے نہ باب ثانی میں؟اس کاجواب دیا کہ ابحاث سے مرادکتاب اللہ کی اقسام اوراس کےاحوال کابیان ہےجن کاتعلق دوچیزوں سے ہو(۱)افادہ معنی کے ساتھ(۲)احکام کے اثبات کے ساتھ، کتاب اللہ کی تعریف کاتعلق نہ توافادہ معنی سے ہےاورنہ اثبات احکام سے، اسی لیےاس کوذکرنہیں کیا۔

والمرادالخ: ۔ یہ ایک سوال کاجواب ہےسوال یہ ہے کہ علوم عربیت صرف ونحوکی مباحث بھی ایسی مباحث ہیں جن کاتعلق افادہ معنی کے ساتھ ہےتوباب اول میں علوم عربیت کی مباحث کوذکر کیوں نہ کیا؟اس کاجواب دیا کہ وہ مباحث جن کاتعلق افادہ معنی کے ساتھ ہےان سے مرادوہ مباحث ہیں جن میں دوباتیں پائی جائیں(۱)ان کاافادہ احکام کے ساتھ گہراتعلق ہو(۲)دوسرےعلم میں ان کاتفصیل کے ساتھ ذکر نہ ہواہو۔ان کی مثال جیسےخصوص، عموم، اشتراک وغیرہ۔ان مباحث کاافادہ احکام کے ساتھ گہراتعلق ہے اوردیگرعلوم میں ان کوتفصیلاً ذکرنہیں کیا گیا۔علوم عربیت(صرف ونحو)کی مباحث جیسےاعراب، بناء، تعریف، تنکیروغیرہ کاتعلق اگرچہ افادہ معنی کے ساتھ ہےلیکن ان سے احکام شرعیہ کاافادہ نہیں ہوتااوران کاذکرعلم صرف علم نحومیں تفصیل کے ساتھ ہےاسی لیےان کاتذکرہ باب اول میں نہیں ہے۔

لایقال الخ :۔پچھلےاعتراض کابعض لوگوں نے ایک جواب دیا، شارح اس کونقل کرکےاس پرردکرتے ہیں، جواب یہ تھا کہ علوم عربیت کی ابحاث کوخارج کرنے کے لیے یہ قیدلگانے کی ضرورت نہیں کہ ان کاتعلق افادہ احکام کے ساتھ گہراہواوردوسرےعلم میں ان کاذکرتفصیلاً نہ ہوکیونکہ علوم عربیت کی ابحاث تو مصنف کےقول"فی افادته المعنی"کےذریعہ ہی خارج ہوگئیں اس لیے کہ افادته کی ضمیر کتاب اللہ کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ باب اول میں ان مباحث کاذکرہوگاجن کاتعلق کتاب اللہ کےافادہ معنی سے ہے(یعنی جومباحث خاص ہیں اس بات کے ساتھ کہ کتاب اللہ معنی کافائدہ دیتاہے)اب علوم عربیت کی مباحث خارج ہوجائینگی اس لیے کہ علوم

عربیت کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں۔شارح اس جواب کورد کرتے ہیں کہ یہ جواب دینادرست نہیں،تسلیم ہے کہ فی افادتہ المعنی میں ضمیر کا مرجع کتاب ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ باب اول میں صرف ان مباحث کا ذکر ہوگا جن کا تعلق کتاب کے افادہ معنی کے ساتھ ہے اس لیے کہ باب اول بلکہ باب ثانی میں بھی ایسی مباحث موجود ہیں جن کا تعلق سنت سے بھی ہے جیسے عام،خاص،مشترک۔جب فی افادتہ کی وجہ سے یہ لازم نہیں کہ باب اول میں صرف کتاب اللہ کے ساتھ مختص مباحث کا ذکر ہو ہوگا تو علوم عربیت کی ابحاث کو نکالنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ قید لگائی جائے کہ ابحاث سے مراد وہ ابحاث ہیں جن کا تعلق افادہ احکام کے ساتھ گہرا ہواوران کا تذکرہ دوسرے علوم میں تفصیلی طور پر نہ ہو۔

ولهذاقيل الخ:۔ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ باب اول اور باب ثانی میں ایسی مباحث بھی آ گئی ہیں جن کا تعلق سنت سے بھی ہے حالانکہ مصنف کہہ چکے ہیں کہ باب اول میں وہ مباحث ہونگی جن کا تعلق کتاب کے افادہ معنی کے ساتھ ہے تو حق یہ تھا کہ ان مباحث کو کتاب وسنت کے بعد ذکر کیا جاتا کیونکہ یہ دونوں میں مشترک ہیں۔

الاان الخ :۔یہ ایک سوال کا جواب ہے،سوال یہ ہے کہ جب یہ مباحث کتاب وسنت دونوں میں مشترک ہیں تو پھر کیا وجہ کہ ان مباحث کو کتاب اللہ کی ابحاث میں ذکر کیا سنت کی ابحاث میں ذکر نہ کیا؟اس کا جواب دیا کہ یہ مباحث نظم کی مباحث ہیں اور کتاب اللہ کا نظم متواتر ومحفوظ ہے اسی لیے مناسب تھا کہ ان مباحث کو کتاب اللہ کی ابحاث کے ساتھ ذکر کیا جائے۔

التلويح: **قولـه لماكانَ القر آنُ يُريدُ انَّ اللفظَ الدالَّ على المعنٰى بالوضعِ لابدَّ له من وضعٍ للمعنٰى واستعمالٍ فيه ودلالةٍ عليه فتقسيمُ اللفظِ ابالنسبةِ الى معنَاه وان كان بِاعتبارِ وضعِه له فهو الاولُ وان كان باعتبارِ استعمالِه فيه فهـو الثـانِـى وان كان باعتبارِ دلالتِه عليه فان اعتُبِرَ فيه الظهورُ والخفاءُ فهو الثالثُ والا فهو الرابعُ وجَعَلَ الاما مُ فـخـرُ الاسـلامِؒ هذه الاقسامَ اقسامَ النظمِ والمعنٰى وجعَلَ الاقسامَ الخارِجةَ من التقسيماتِ الثلاثِ الْاُوَلِ ما هو صـفةُ الـلـفـظِ وامـاالاقسـامُ الـخـارِجةُ مـن التقسيمِ الرابعِ فجَعَلَها تارةً الاستدلالَ بالعبارةِ وبالاشارةِ وبالدلالةِ وبـالاقتضاءِ وتارةً الاستدلالَ بالعبارةِ والاشارةِ والثابتَ بالدلالةِ وبالاقتضاءِ وتارةً الوقوفَ بعبارةِ النصِّ واشارتِه ودلالتِـه واقتـضـاءِه وذكَرَ فى تفسيرِ ها ماهو صفةٌ للمعنٰى الثابتِ بالنظمِ مقصودا وغيرَ مقصودٍ والثابتِ بمعنَى الـنـظـمِ والثـابِـتِ زيـادةً عـلـى النصِّ شرطاً لصحتِه وذَهَبَ بعضُهم الى انَّ اقسامَ التقسيمِ الرابعِ اقسامٌ للمعنٰى والبـواقِـى للنظمِ وبعضُهم الى انَّ الدلالةَ والاقتضاءَ اقسامٌ للمعنٰى والبواقِى للنظمِ وصَرَّحَ المصنِّفُ بانَّ الجميعَ اقسامٌ النظمِ بالنسبةِ الى المعنٰى اخذاً بالحاصِلِ وميلاالِى الضبطِ**

ترجمہ: مصنف کا قول لماکان الخ،ارادہ کرتے ہیں اس بات کا کہ وہ لفظ جو دلالت کرنا ہو معنی پر وضع کے ساتھ اس کے لیے ضروری ہے معنی کے لیے وضع اور اس میں استعمال اور اس پر دلالت،پس لفظ کی تقسیم اس کے معنی کے لحاظ سے اگر اس کی معنی کے لیے وضع کے اعتبار سے ہو تو وہ اول ہے اور اگر ہو اس کے معنی میں استعمال کے لیے لحاظ سے تو وہ تقسیم ثانی ہے اور اگر اس کے معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہو پس اگر اس میں اعتبار کیا جائے ظہور اور خفاء کا تو وہ تقسیم ثالث ہے ورنہ پس وہ تقسیم رابع ہے۔اور امام فخر الاسلامؒ نے بنایا ان اقسام کو نظم اور معنی کی اقسام اور قرار دیا ان اقسام کو جو پہلی تین تقسیمات سے نکلنے والی ہیں،(قرار دیا) وہ جو لفظ کی صفت ہے،اور بہرحال وہ اقسام جو تقسیم رابع سے نکلنے والی ہیں کبھی ان کو بناتے ہیں استدلال عبارت النص کے ساتھ اور اشارۃ النص کے ساتھ اور دلالت النص کے ساتھ

اور اقتضاء النص کے ساتھ، اور کبھی بناتے ہیں استدلال بالعبارۃ اور استدلال بالاشارۃ اور ثابت بالدلالۃ اور ثابت بالاقتضاء، اور بناتے ہیں کبھی وقوف بعبارۃ النص اور وقوف باشارۃ النص اور وقوف بدلالۃ النص اور وقوف باقتضاء النص، اور ذکر کیا ان کی تفسیر میں ایسے الفاظ کو جو معنی کی صفت ہیں۔ جیسے وہ جو ثابت ہو نظم کے ساتھ مقصودی طور پر یا غیر مقصودی طور پر اور وہ وہ جو ثابت ہو نظم کے معنی کے ساتھ اور وہ جو ثابت ہو نص پر زیادتی کے طور پر اس کی صحت کے لیے شرط بن کر۔ پس بعض گئے ہیں اس بات کی طرف کہ تقسیم رابع کی اقسام معنی کی اقسام ہیں اور باقی اقسام نظم کی ہیں، اور بعض گئے ہیں اس بات کی طرف کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی اقسام ہیں اور باقی اقسام نظم کی ہیں۔ اور مصنف نے تصریح کی اس بات کی کہ تمام نظم کی اقسام ہیں معنی کے لحاظ سے، لیتے ہوئے خلاصہ کو اور مائل ہوتے ہوئے ضبط کی طرف۔

تشریح: **یرید الخ:**۔ مصنف نے کہا تھا کہ لفظ کی باعتبار معنی چار تقسیمات ہیں، شارح یہاں سے وجہ حصر بیان کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ وہ لفظ جو معنی پر وضع کے ساتھ دلالت کرتا ہو اس میں تین چیزیں ضروری ہیں، (۱) اس کی وضع معنی کے لیے ہو (۲) وہ لفظ اس معنی میں استعمال ہو (۳) وہ لفظ اس معنی پر دلالت کرے۔ لہذا لفظ کی معنی کے لحاظ سے تقسیم کی جائیگی، وہ اس طرح کہ لفظ کی تقسیم یا تو اس اعتبار سے ہوگی کہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے یا اس لحاظ سے ہوگی کہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوتا ہے یا اس لحاظ سے ہوگی کہ لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے، اگر اس لحاظ سے ہو کہ لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں ظہور وخفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں پس اگر لفظ کی تقسیم باعتبار وضع کے ہو تو یہ تقسیم اول ہے اور اگر لفظ کی تقسیم باعتبار استعمال کے ہو تو یہ تقسیم ثانی ہے اور لفظ کی تقسیم باعتبار دلالت ہو اور اس میں ظہور وخفاء کا اعتبار کیا گیا تو وہ تقسیم ثالث ہے اور اگر لفظ کی تقسیم باعتبار دلالت کے ہو اور اس میں ظہور وخفاء کا لحاظ نہ کیا گیا ہو تو وہ تقسیم رابع ہے۔

وجعل الخ:۔ ان تقسیمات اربعہ کے بارے میں فخر الاسلامؒ کا طرز عمل ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے ان تمام تقسیمات کی اقسام کو نظم اور معنی کی اقسام قرار دیا وہ اسطرح کہ پہلی تین تقسیمات کی اقسام کو تو لفظ کی صفت قرار دیا جبکہ تقسیم رابع کی اقسام کے بارے میں ان کی عبارتیں تین قسم پر ہیں، ایک جگہ انہوں نے تقسیم رابع کی اقسام کے یہ نام رکھے، استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص، استدلال باقتضاء النص۔ دوسری جگہ انہوں نے یہ نام رکھے استدلال بعبارۃ النص استدلال باشارۃ النص، ثابت بدلالۃ النص، ثابت باقتضاء النص۔ تیسری جگہ انہوں نے اس طرح نام رکھے وقوف بعبارۃ النص، وقوف باشارۃ النص، وقوف بدلالۃ النص، وقوف باقتضاء النص۔ اور پھر ان چاروں اقسام کی تفسیر میں ایسے الفاظ ذکر کیے جو معنی کی صفت ہیں چنانچہ عبارۃ النص کی تفسیر اس طرح کی الثابت بالنظم مقصوداً (جو نظم سے مقصودی طور پر ثابت ہو) اور اشارۃ النص کی تفسیر اس طرح کی الثابت بالنظم غیر مقصود (جو نظم سے غیر مقصودی طور پر ثابت ہو) اور دلالۃ النص کی تعریف یوں کی الثابت بمعنی النظم (جو نظم کے معنی سے ثابت ہو) اور اقتضاء النص کی تعریف یوں کی الثابت زیادۃً علی النص شرطاً للصحۃ (وہ زیادتی جو نص پر ثابت ہو نص کے معنی کو صحیح کرنے کے لیے)

فذھب الخ:۔ یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ فخر الاسلامؒ نے تقسیم رابع کی ان چاروں قسموں کی تفسیر ایسے الفاظ کے ساتھ کی جو معنی کی صفت ہیں اسی لیے بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ صرف تقسیم رابع کی اقسام معنی کی اقسام ہیں، جبکہ پہلی تین قسموں کی اقسام لفظ کی اقسام ہیں جبکہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تقسیم رابع کی دو قسمیں دلالت النص اور اقتضاء النص معنی کی اقسام ہیں باقی سب (پہلی تین تقسیمات کی اقسام اور تقسیم رابع میں عبارہ النص اور اشارۃ النص) لفظ کی اقسام ہیں،

وصرح الخ:۔ تقسیمات اربع کے بارے میں مصنف کا مذہب بیان کرتے ہیں کہ مصنف کے نزدیک تمام تقسیمات اربع

کی ساری اقسام لفظ کی اقسام ہیں۔لیکن معنی کے لحاظ سے اس کی دو دلیلیں ہیں(۱) یہ تقسیمات اربع کی اقسام کے بارے میں تمام مذاہب کا حاصل وخلاصہ ہے(۲) تمام اقسام ایک ہی مقسم میں منضبط ہیں۔

التلویح: فاقسامُ التقسيمِ الرابعِ هو الدالُّ بطريقِ العبارةِ والاشارةِ والدلالةِ والاقتضاءِ وعدمُ الالتفاتِ الى العباراتِ واختلافُها من دابِ المشائخِ وعلى ماذَكَرَه من تقسيمِ اللفظِ بالنسبةِ الى المعنٰى يحمَلُ قولُه اقسامُ النظمِ والمعنٰى كماقالُوا القرآن هو النظمُ والمعنٰى جميعاً وارَادُوا انَّه النظمُ الدالُّ على المعنٰى للقطعِ بانَّ كونَه عربياً مكتوبًا فى المصاحِفِ منقولًا بالتواترِ صفةٌ للفظِ الدالِّ على المعنٰى لالِمجموعِ اللفظِ والمعنٰى وكذا الاعجازُ يتعلَّقُ بالبلاغةِ وهى من الصفاتِ الراجِعَةِ الى اللفظِ باعتبارِ افادتِه المعنٰى فانَّه اذاقُصِدَ تاديةُ المعنٰى بالتركيبِ حَدَثَتْ اغراضٌ مختلفةٌ تقتَضِى اعتبارَكيفياتٍ وخصوصياتٍ فى النظمِ فان رُوعِيَتْ على ماينْبَغِى بقدرِ الطاقةِ صَارَ الكلامُ بليغًا واذا بَلَغَ فى ذالك حدٌّ يمتنِعُ معارضتُه صار مُعجزًا فالاعجازُ صفةُ النظمِ باعتبارِ افادتِه المعنٰى لاصفةُ النظمِ والمعنٰى وقد يقالُ اِنَّ معنَى القرآنِ نفسِه ايضاً معجزٌ لانَّ الاطلاعَ عليه خارجٌ عن طوقِ البشرِ كمايقالُ اِنَّ فى سورةِ الفاتحةِ اوقارٌ من العلمِ والجوابُ انَّ هذاايضاً من اعجازِ النظمِ بانه تَحتَمِلُ من المعانِى مالايحتَمِلُه كلامٌ آخَرُ ومقصودُ المشايخِ من قولِهم هو النظمُ والمعنٰى جميعاً دَفَعُ التوهُّمِ الناشِى من قولِ ابى حنيفةؒ بجوازِ القرائةِ بالفارسيةِ فى الصلوةِ انَّ القرآنَ عنده اسمٌ للمعنٰى خاصةً

ترجمہ: پس تقسیم رابع کی اقسام وہ ہیں جو دال ہوں عبارت النص کے طریق کے ساتھ اور اشارۃ النص کے ساتھ اور دلالت النص اور اقتضاء النص کے طریق کے ساتھ اور عبارات کی طرف توجہ نہ کرنا اور ان عبارات کا اختلاف مشائخ کے طریقہ سے ہے، اور اس پر جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یعنی لفظ کی معنی کے لحاظ سے تقسیم، (اسی پر) محمول کیا جائیگا ان کے قول اقسام النظم والمعنی کو جیسا کہ انہوں نے کہا قرآن وہ نظم اور معنی دونوں ہیں، اور ارادہ کیا انہوں نے کہ وہ نظم ہے جو معنی پر دال ہو بوجہ اس بات کے یقینی ہونے کے اس کا عربی ہونا مصاحف میں مکتوب ہونا تواتر کے ساتھ منقول ہونا لفظ کی صفت ہے جو دال ہوتا ہے معنی پر نہ کہ لفظ اور معنی کے مجموعہ کی، اور اسی طرح اعجاز متعلق ہوتا ہے بلاغت کے ساتھ اور ان صفات میں سے ہے جو لفظ کی طرف راجع ہوتی ہیں باعتبار اس کے افادہ معنی کے، اس لیے کہ جب ارادہ کیا جائے معنی کو ترکیب کے ساتھ ادا کرنے کا تو مختلف اغراض پیدا ہو جاتی ہیں جو تقاضہ کرتی ہیں نظم میں کیفیات اور خصوصیات کے اعتبار کا، پس اگر ان کی رعایت کی جائے مناسب طریق پر طاقت کے بقدر تو کلام بلیغ ہو جائیگی اور جب وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ ممتنع ہو اس کا معارضہ تو یہ معجز ہوگی پس اعجاز نظم کی صفت ہے باعتبار اس کے افادہ معنی کے نہ کہ نظم اور معنی کی صفت۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ قرآن کا خود معنی بھی معجز ہے اس لیے کہ اس پر اطلاع پانا انسانی طاقت سے باہر ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سورۃ فاتحہ کی تفسیر علم کے کئی (اونٹوں کے) بوجھ ہیں، اور جواب یہ ہے کہ یہ بھی نظم کے اعجاز میں سے ہے بایں طور کہ یہ اتنے معانی کا احتمال رکھتا ہے جن کا احتمال دوسرا کلام نہیں رکھتا۔ اور مشائخ کا مقصود ان کے قول ہو النظم والمعنی جمیعا سے اس وہم کو دور کرنا ہے جو امام صاحب کے نماز میں فارسی کے ساتھ قرائت کے جواز والے قول سے پیدا ہونے والا ہے اس لیے کہ قرآن ان کے ہاں معنی کا نام ہے خاص طور پر۔

تشریح: فاقسام الخ: ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف کا پہلی تین تقسیموں کی اقسام کو لفظ کی اقسام قرار دینا تو درست ہے لیکن تقسیم رابع کی اقسام کو لفظ کی اقسام قرار دینا کیسے صحیح ہوگا اس لیے کہ ان اقسام کی تفسیر تو "الثابت" سے شروع ہوتی ہے

اورثابت تو معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ؟ اس کا جواب دیا کہ مصنف کے نزدیک تقسیم رابع کی اقسام کے نام اس طرح ہونگے الدال بطریق العبارۃ، الدال بطریق الاشارۃ، الدال بطریق الدلالۃ، الدال بطریق الاقتضاء۔ اوردال لفظ ہوتا ہے نہ کہ معنی، لہذا تقسیم رابع کی اقسام بھی لفظ کی اقسام ہیں۔

وعدم الخ: ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب تقسیم رابع کی اقسام بھی لفظ کی اقسام ہیں تو پھر فخرالاسلامؒ نے ان کی تفسیر "الثابت" کے ساتھ کیوں کی جو کہ معنی کی صفت ہے؟ اس کا جواب دیا کہ فخرالاسلامؒ مشائخ (متقدمین) میں سے ہیں جو عبارات اوران کے اختلاف کی طرف توجہ نہیں کرتے ان کی نظر مقصود پر ہوتی ہے۔

وعلى ماذكره الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف اورمشائخ کی کلام میں تعارض ہے مصنف تو کہتے ہیں کہ یہ اقسام لفظ بالنسبۃ الی المعنی کی اقسام ہیں جبکہ مشائخ کہتے ہیں یہ لفظ اورمعنی کی اقسام ہیں اس کا جواب دیا کہ مشائخ کے اس قول کا بھی یہی مطلب ہے جو مصنفؒ کہہ رہے ہیں یعنی یہ اقسام لفظ بالنسبۃ الی المعنی کی اقسام ہیں اس کی مثال جیسے مشائخ کہتے ہیں قرآن لفظ اورمعنی کا نام ہے اس کا مطلب ہے کہ قرآن الفاظ کا نام ہے جو الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن عربی ہے ،مکتوب فی المصاحف ہے، تواتر کے ساتھ منقول ہے، اور یہ ساری صفات لفظ کی ہیں جو معنی پر دال ہوتے ہیں، یہ صفات لفظ اورمعنی دونوں کی نہیں ہوسکتیں۔

وكذاالاعجاز الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اگر قرآن کی تعریف مانقل الینا بین دفتی المصاحف تواتراً سے کی جائے تب تو قرآن الفاظ کا نام ہوگا لیکن اگر ابن حاجب کی بیان کردہ تعریف الکلام المنزل للاعجاز بسورۃ منہ لی جائے اس وقت الفاظ کا نام ہوگا یا معنی کا؟ اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں بھی قرآن الفاظ کا نام ہوگا اس لیے کہ اعجاز کا تعلق بلاغت سے ہے اور بلاغت لفظ کی صفت ہے اس اعتبار سے کہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے اس لیے کہ جب کسی معنی کو ترکیب کے ساتھ ادا کرنے کا قصد کیا جائے تو مختلف اغراض پیدا ہوجاتی ہیں جو نظم میں مختلف کیفیات وخصوصیات کا اعتبار کرنے کا تقاضہ کرتی ہیں، اگران خصوصیات کی بقدرالطاقۃ البشریہ مناسب انداز میں رعایت کی جائے تو کلام بلیغ ہوجاتا ہے۔ اور جب وہ کلام ایسی حدتک پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ ممکن نہ ہو تو وہ کلام معجز ہوجاتا ہے اوران کیفیات وخصوصیات کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اعجاز کا تعلق بھی الفاظ کے ساتھ ہے لیکن افادہ معنی کے اعتبار سے نہ کہ الفاظ اورمعنی دونوں کے ساتھ۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن کی تعریف اگرابن حاجب کی بیان کردہ تعریف سے کی جائے تب بھی قرآن الفاظ کا نام ہے۔

وقد يقال الخ:۔ بعض لوگوں کا قول نقل کرکے اس پر رد کرتے ہیں، بعض کا کہنا ہے جس طرح قرآن کے الفاظ معجز ہیں معنی بھی معجز ہے اس لیے کہ قرآن کے معانی پر اطلاع انسانی طاقت سے باہر ہے جیسے کہ مشہور ہے اگر سورۃ فاتحہ کی تفسیر کی جائے تو اتنا زیادہ علم ہوگا کہ (اونٹوں کے) کئی بوجھ بن جائیں گے، شارح نے ان پر رد کردیا کہ قرآن کے معانی پر اطلاع کا انسانی طاقت سے باہر ہونا، یہ بھی درحقیقت قرآن کے الفاظ کا اعجاز ہے کہ قرآن کے الفاظ اتنے معانی کا احتمال رکھتے ہیں کہ دوسرا کوئی کلام اتنے معانی کا احتمال نہیں رکھتا۔

ومقصود الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مشائخ کے قول القرآن ہوالنظم والمعنی جمیعا کا مطلب یہ ہے کہ قرآن الفاظ کا نام ہے جو الفاظ معنی پر دال ہوتے ہیں تو مشائخ کو چاہیے تھا کہ سیدھی طرح یہی کہہ دیتے، یوں کیوں کہا کہ قرآن لفظ اورمعنی دونوں کا نام ہے؟ اس کا جواب دیا کہ مشائخ نے ہوالنظم والمعنی جمیعا کہا تاکہ ایک وہم کا ازالہ ہوجائے جو امام صاحبؒ کے قول

سے پیدا ہو رہا ہے امام صاحبؒ نے کہا نماز میں فارسی میں قرائت جائز ہے، اس سے وہم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک شاید قرآن صرف معنی کا نام ہے کیونکہ فارسی میں جب قرائت ہوگی تو قرآن کا صرف معنی ہوگا الفاظ تو نہ ہونگے، اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہا کہ نہیں! قرآن الفاظ اور معنی دونوں کا نام ہے یعنی الفاظ کا نام ہے اس لحاظ سے کہ وہ معنی پر دال ہیں۔

التلویح: قوله المرادُ بالنظمِ ههنا اللفظُ لایقالُ اِنَّ النظمَ علی مافَسَّرَه المحقِّقُون هو ترتیبُ الالفاظِ مترتبةَ المعانِی متناسِقةَ الدلالاتِ علی وفقِ مایقتَضِیه العقلُ لاتوالِیها فی المنطِقِ وضمّ بعضِها الی بعضٍ کیف مااتَّفَقَ اوهو الالفاظُ المترتِّبَةُ بهذاالاعتبارِ حتی لوقِیلَ فی قِفَانَبْکِ من ذکرٰی حبیبٍ ومنزِلٍ نَبْکِ قِفَا من حبیبٍ ذکرٰی کانَ لفظاً لانظماً لانا نقولُ هو یطلَقُ فی هذاالمقامِ علی المفرَدِ حیثُ یقسَّمُ الی الخاصِّ والعامِ والمشترَکِ ونحوِذالک فالمرادُ به اللفظُ لا غیرُ اللّٰهُمَّ الا ان یُقالَ المرادُ باقسامِ النظمِ الاقسامُ المتعلِّقَةُ بالنظمِ بانْ تَقَعَ صفةً لِمفردَاتِه والالفاظِ الواقعةِ لاصفةً للنظمِ نفسِه اذِ الموصوفُ بالخاصِّ والعامِ والمشترَکِ ونحوِ ذالک عرفًا هو اللفظُ دونَ النظمِ فان قیل کما انَّ اللفظَ یطلَقُ علی الرمیِ فکذالِکَ النظمُ یُطلَقُ علی الشِّعرِ فینبَغِی ان یُحتَرَزَ عن اطلاقِه قلنا النظمُ حقیقةٌ فی جمعِ اللولوءِ فی السِّلْکِ ومنه نظمُ الشِّعْرِ واللفظُ حقیقةٌ فی الرَّمیِ ومنه اللفظُ بمعنَی التَّکَلّمِ فَاوُثِرَ النظمَ رعایةًللادبِ واشارةً الی تشبیهِ الکلماتِ بالدُّرَرِ

ترجمہ: مصنف کا قول المراد، یہ نہ کہا جائے کہ نظم جیسا کہ محققین نے اس کی تفسیر کی ہے، وہ الفاظ کو ترتیب دینا ہے دراں حالانکہ معانی مترتبہ ہوں دلالات متناسب ہوں عقل کے مقتضی کے مطابق، نہ کہ ان کا پے در پے ہونا بولنے میں اور بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ملا دینا جیسے بن پڑے، یا وہ الفاظ ہیں جو مرتب ہوں اس اعتبار سے حتی کہ اگر کہا جائے قفانبک من ذکری حبیب ومنزل میں قفامن حبیب ذکری تو یہ لفظ ہوگا نہ کہ نظم، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں نظم کا اطلاق اس مقام میں مفرد پر ہے اس طور پر کہ تقسیم کیا گیا ہے اس کو خاص، عام، مشترک وغیرہ کی طرف تو مراد اس سے لفظ ہوگا نہ کہ غیر، اے اللہ! مگر یہ کہا جائے کہ نظم کی اقسام سے مراد وہ اقسام ہیں جو نظم کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں بایں طور کہ وہ واقع ہوتی ہیں اس کے مفردات کی صفات اور ان الفاظ کی صفات جو واقع ہوتے ہیں اس میں نہ کہ خود نظم کی صفت (واقع ہوتی ہیں) اس لیے کہ جو موصوف ہو خاص، عام، مشترک وغیرہ کے ساتھ عرف میں وہ لفظ ہوتا ہے نہ کہ نظم۔ پس اگر کہا جائے کہ جسطرح لفظ بولا جاتا ہے رمی پر اس طرح نظم بولا جاتا ہے شعر پر، پس مناسب ہے کہ احتراز کیا جائے اس کے اطلاق سے تو ہم کہیں گے کہ نظم حقیقت ہے لڑی میں موتیوں کو جمع کرنے میں اور اسی سے ہے نظم الشعر، اور لفظ حقیقت ہے رمی میں اور اسی سے ہے لفظ بمعنی تکلم، پس نظم کو اختیار کیا گیا ادب کی رعایت کرتے ہوئے اور اشارہ کرتے ہوئے کلمات کو موتیوں کے ساتھ تشبیہ دینے کی طرف،

تشریح: لایقال الخ: ۔ایک سوال نقل کر کے اس کے دو جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مصنفؒ کا یہ کہنا کہ نظم سے مراد یہاں لفظ ہے، درست نہیں ۔ اس لیے کہ لفظ کا معنی اور ہے اور نظم کا معنی اور ہے، لفظ کا معنی ہے جس کا انسان تلفظ کرے جبکہ نظم کے دو معنی ہیں (۱) الفاظ کو ترتیب دینا اس طرح کہ معانی بھی مرتب ہوں اور الفاظ کی معانی پر دلالت مقتضی عقل کے موافق تناسب کے ساتھ ہو، نظم کا یہ مطلب نہیں کہ الفاظ کو پے در پے بولنا اور کیف ما اتفق ان کو آپس میں ملا دینا (۲) نظم ایسے الفاظ کو کہتے ہیں جو اس اعتبار سے مرتب ہوں کہ ان کی معانی پر دلالت مقتضی عقل کے موافق تناسب کے ساتھ ہو، لہذا اگر اس ترتیب کا لحاظ نہ ہو مثلا قفانبک من ذکری حبیب ومنزل کی جگہ یہ پڑھا جائے نبک قفامن حبیب ذکری تو یہ لفظ ہوگا نظم نہ ہوگا۔ اس سوال کا پہلا جواب یہ ہے کہ نظم سے مراد یہاں اس مقام میں

مجازاً لفظ ہے اس لیے کہ یہاں نظم کا اطلاق مفرد پر ہوا ہے اور مفرد لفظ ہوتا ہے باقی یہاں نظم کا اطلاق مفرد پر اس لیے ہوا ہے کہ یہاں نظم کی اقسام میں سے خاص، عام، مشترک وغیرہ کو ذکر کیا گیا ہے اور یہ اقسام مفرد کی ہیں مرکب کی نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ نظم سے مراد خود نظم ہی ہے لفظ نہیں، اس پر سوال ہوگا کہ نظم کی جو اقسام ذکر کی ہیں مثلاً خاص، عام، مشترک وغیرہ وہ تو مفرد ہیں اور مفرد لفظ ہوتا ہے جبکہ نظم کا اطلاق مرکب پر ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اقسام لفظ کی ہیں نہ کہ نظم کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نظم کی اقسام سے مراد وہ اقسام ہیں جن کا تعلق نظم کے ساتھ ہو بایں طور کہ وہ اقسام نظم کے مفردات (الفاظ) کی صفت ہوں نہ کہ خود نظم کی صفت ہوں، مطلب یہ ہے کہ نظم کی اقسام سے مراد نظم کے مفردات یعنی الفاظ کی اقسام ہیں۔

فان قيل الخ: ۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا قرآن کے لیے لفظ کے بجائے نظم اس لیے استعمال کیا کہ لفظ میں بے ادبی ہے حالانکہ بے ادبی نظم میں بھی ہے کیونکہ جس طرح لفظ کا اطلاق رمی (پھینکنے) پر ہوتا ہے اسی طرح نظم کا اطلاق شعر پر ہوتا ہے لہذا مناسب تھا کہ نظم سے بھی احتراز کیا جاتا؟ اس کا جواب دیا کہ نظم کا اطلاق شعر پر مجازاً ہے حقیقۃً نظم کا معنی ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اسی سے نظم الشعر ہے جبکہ لفظ کا حقیقی معنی بھی پھینکنا ہے اسی سے لفظ بمعنی تکلم ہے چونکہ لفظ کے حقیقی معنی میں بے ادبی ہے اور نظم کے حقیقی معنی میں کوئی بے ادبی نہیں اس لیے نظم کو ترجیح دی تاکہ دو فائدے حاصل ہو جائیں، (۱) تاکہ ادب کی رعایت ہو جائے (۲) تاکہ اشارہ ہو جائے کہ قرآن کے کلمات کو موتیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے

التلويح: قوله بل اعتبَرَ المعنٰى لانَّ مبنَى النظمِ على التوسعَةِ والمعنٰى هو المقصودُ لاسيمَا فى حالةِ المناجاةِ فرُخِّصَ فى اسقاطِ لزومِ النظمِ ورخصةُ الاسقاطِ لايَخْتَصُّ بالعذرِ وذالک فيمَنْ لايَتَّهِمُ بشيٍ من البدَعِ وقد تكلَّمَ بكلمةٍ اواكثَرَ غيرِ موَّلَةٍ ولامحتمَلَةٍ للمعانِى وقيلَ من غيرِ اختلالِ النظمِ حتى تَبطُلُ الصلوةُ بقراءةِ التفسيرِ اتفاقًا وقِيلَ من غيرِ تعمُّدٍ والا لكانَ مجنونًا فيُداوٰى اوزنديقًا فيُقتَلُ وامَّا الكلامُ فِى ان ركنِ الشيِ كيفَ لايكونُ لازِماً فسيجِئُى ، فان قيل ان كانَ المعنٰى قرآنًا يلزَمُ عدمُ اعتبارِ النظمِ فى القرآنِ وعدمُ صدقِ الحدِّ اعنِى المنقولَ بينَ دفتَي المصاحِفِ تواتراً عليه وان لم يكن قرآنًا يلزَمُ عدمُ فرضيةِ قراءةِ القرآنِ فى الصلوةِ قلنا اقَامَ العبارةَ الفارسيةَ مقامَ النظمِ المنقولِ فجَعَلَ النظمَ مرعِيًا منقولًا فى المصاحِفِ تقديرًا وان لم يكُن تحقيقاً اوحُمِلَ قولُه تعالى فاقرئُوا ماتَيَسَّرَمن القرآنِ على وجوبِ رعايةِ المعنٰى دونَ النظمِ لِدليلٍ لاحَ له فان قِيلَ فعلٰى الاولِ يلزَمُ فى الايةِ الجمعُ بينَ الحقيقةِ والمجازِ لان القرآنَ حقيقةٌ فى النظمِ العربيِّ المنقولِ مجازٌ فى غيرِه قلنا ممنوعٌ لِجوازِ ان يرادَ به الحقيقةُ ويثبُتُ الحكمُ فى المجازِ بالقياسِ ودلالةِ النصِّ نظراً الى انَّ المعتبرَ هو المعنٰى على ماسَبَقَ

ترجمہ: مصنف کا قول بل اعتبر، اس لیے کہ نظم کا مبنیٰ وسعت پر ہے اور معنی ہی مقصود ہوتا ہے خصوصاً حالۃ مناجاۃ میں پس رخصت دی گئی نظم کے لازم ہونے کو ساقط کرنے میں، اور رخصت اسقاط عذر کے ساتھ مختص نہیں اور یہ اس شخص کے حق میں ہے جو متہم نہ ہو کسی بدعت کے ساتھ اور تحقیق اس نے تکلم کر لیا ہو ایک کلمہ یا زیادہ کا درآنحالانکہ وہ موول نہ ہو اور نہ معانی کا احتمال رکھتا ہو، اور بعض نے کہا بغیر نظم میں خلل ڈالے، حتی کہ نماز باطل ہو جائیگی تفسیر کی قرائت کے ساتھ بالاتفاق، اور بعض نے کہا بغیر عمد کے، ورنہ وہ مجنون ہوگا پس اس کا علاج کیا جائے یا زندیق ہوگا پس قتل کیا جائے۔ اور بہرحال اس بات میں کلام کہ شئی کا رکن کیسے لازم نہ ہوگا، پس عنقریب آئیگی۔ پس اگر

کہا جائے کہ اگر معنی قرآن ہو تو لازم آئیگا قرآن میں نظم کے اعتبار کا نہ ہونا اور حد یعنی المنقول بین دفتی المصاحف تواترا کا اس پر صادق نہ آنا، اور اگر معنی قرآن نہ ہو تو لازم آئیگا نماز میں قرائت قرآن کا فرض نہ ہونا، تو ہم کہیں گے کہ فارسی عبارت کو نظم منقول کے قائم مقام کیا پس نظم کو بنایا گیا رعائت کیا ہوا، منقول مصاحف میں تقدیراً اگر چہ وہ تحقیقاً نہیں ہے یا محمول کیا جائے اللہ تعالی کے قول فاقرؤا ماتیسر من القرآن کو معنی کی رعایت کے وجوب پر نہ کہ نظم کی رعایت کے وجوب پر اس دلیل کی وجہ سے جو اس کو ظاہر کرنے والی ہے پس اگر کہا جائے پس پہلی صورت پر لازم آئیگا جمع بین الحقیقۃ والمجاز، اس لیے کہ قرآن حقیقت ہے نظم عربی منقول میں، مجاز ہے اس کے غیر میں۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے، بوجہ اس بات کے جائز ہونے کے کہ مراد لیا جائے حقیقت کو یا حکم مجاز میں ثابت ہو جائے قیاس کے ساتھ یا دلالۃ النص کے ساتھ اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ معتبر معنی ہی ہے جیسا کہ گزرا۔

تشریح: لان مبنی الخ:. امام صاحبؒ سے مروی ہے کہ نماز میں بغیر عذر کے غیر عربی میں قرائت کی تو جائز ہے، یہاں سے اس کی دلیل ذکر کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے معنی قرآن کا اعتبار کیا اور معنی غیر عربی میں بھی ادا ہو جاتا ہے، باقی معنی کا اعتبار اس لیے کیا کہ نظم میں وسعت و گنجائش ہوتی ہے، معنی ہی مقصود ہوتا ہے خصوصاً جبکہ اللہ تعالی سے مناجات کی حالت ہو لہذا رخصت دی گئی اور نظم (الفاظ عربیہ) کا لزوم ساقط کر دیا گیا۔

وخص الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ چاہیے کہ یہ رخصت اس شخص کے لیے ہو جو عربی پڑھنے پر قادر نہ ہو، جو عربی پڑھنے پر قادر ہے اس کو کیوں رخصت دی گئی؟ اس کا جواب دیا کہ یہ رخصت اسقاط ہے اور رخصت اسقاط عذر کے ساتھ مختص نہیں ہوتی جیسے نماز قصر مسافر کے لیے رخصت اسقاط ہے اب خواہ مسافر کو عذر ہو یا نہ ہو وہ قصر ہی پڑھے گا۔

وذالک الخ:. ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شاید غیر عربی قرائت نماز میں مطلقاً جائز ہے اس وہم کو دور کر دیا کہ جواز کی چند شرطیں ہیں (۱) نماز پڑھنے والا متہم بالبدع (بدعتی) نہ ہو (۲) صرف چند کلمے غیر عربی میں پڑھے نہ کہ ساری قراءت۔ (۳) غیر عربی میں ایسے کلمات کی قراءت کرے جو تاویل کا اور کئی معانی کا احتمال نہ رکھتے ہوں، (۴) بعض نے یہ بھی شرط لگائی کہ غیر عربی میں قرائت کرتے وقت نظم میں خلل نہ آئے، یعنی صرف نظم کا ترجمہ غیر عربی میں کرے، اس کی تفسیر نہ کرے (۵) بعض نے یہ شرط بھی لگائی کہ غیر عربی میں قرائت بھول کر کرے، اگر عمداً کی تو وہ یا تو مجنون ہے جس کا علاج کیا جائے یا زندیق ہے جسے قتل کیا جائے۔

واما الکلام الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نظم تو قرآن کا رکن ہے اور شئی کا رکن ہمیشہ لازم ہوتا ہے تو امام صاحبؒ کے نماز کے جواز کے حق میں نظم کو رکن غیر لازم کیسے قرار دیا؟ اس کا جواب دیا کہ اس کی وضاحت آگے آتی ہے۔

فان قیل الخ:۔ ایک سوال نقل کر کے اس کے دو جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک معنی قرآن، قرآن ہے یا نہیں؟ اگر کہو معنی قرآن قرآن ہے تو دو خرابیاں لازم آئینگی (۱) لازم آئیگا کہ قرآن میں نظم معتبر نہیں حالانکہ یہ غلط ہے اس لیے کہ نظم تو عین قرآن ہے (۲) لازم آئیگا کہ قرآن کی جو تعریف کی گئی المنقول بین دفتی المصاحف تواترا، یہ قرآن پر صادق نہیں، اس لیے کہ یہ صفات (المنقول وغیرہ) الفاظ کی ہیں نہ کہ معنی کی، جبکہ قرآن معنی کا نام ہے اور اگر کہو کہ معنی قرآن قرآن نہیں ہے تو لازم آئیگا کہ نماز میں قرآن کی قرائت فرض نہیں اس لیے کہ امام صاحب نے غیر عربی میں قرائت کو جائز رکھا جب غیر عربی میں قراءت ہوگی تو ظاہر ہے صرف قرآن کے معنی کی قرائت ہوگی الفاظ کی نہ ہوگی۔ اور معنی قرآن قرآن نہیں (اس شق کے مطابق) تو لازم آئیگا کہ قرآن کی قرائت نماز میں فرض نہیں حالانکہ قرائت قرآن فرض ہے اس لیے کہ اللہ نے فرمایا فاقرؤا ماتیسر من القرآن اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ ہم پہلی شق

اختیار کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک معنی قرآن قرآن ہے، باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں لازم آئیگا کہ نظم قرآن میں معتبر نہ ہوتو تعریف المنقول الخ قرآن پر صادق نہیں آئے گی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے جو غیر عربی (فارسی مثلا) میں قرائت کو جائز رکھا تو فارسی کی عبارت کو نظم منقول کے قائم مقام کیا لہذا نظم کا قرآن میں اعتبار ہو گیا اور منقول بین دفتی المصاحف تواتراً فارسی عبارت پر اگرچہ حقیقۃً صادق نہیں لیکن تقدیراً صادق ہے۔

او حــمــل الــخ:. دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ معنی قرآن قرآن نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ کہ اس صورت میں لازم آئیگا کہ نماز میں قرآئت قرآن فرض نہیں کیونکہ جب فارسی میں قرائت ہوگی تو قرآن کا صرف معنی ہوگا اور معنی قرآن نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے مستنبط کیا کہ معنی قرآن کی رعایت واجب ہے الفاظ کی رعایت واجب نہیں، اسی لیے انہوں نے فارسی میں قرائت جائز رکھی جس میں قرآن کا صرف معنی ہوتا ہے اور اس پر ان کے پاس دلیل موجود تھی، وہ دلیل یہ ہے کہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن میں من تبعیضیہ ہے اور من تبعیضیہ کے یہاں دو مطلب ہو سکتے ہیں (۱) مجموعہ قرآن میں سے بعض پڑھ لو یا چند آیتیں، (۲) قرآن جو نظم اور معنی سے عبارت ہے، اس کا بعض پڑھ لو یعنی صرف نظم پڑھ لو یا صرف اس کا معنی پڑھ لو۔ اس دوسرے مطلب سے معلوم ہوا کہ فارسی میں قرائت کرنا جائز ہے جس میں صرف معنی کی رعایت ہوگی۔

فـان قيل الخ:۔ ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ اگر پہلی شق کو اختیار کر کے پچھلے سوال کا جواب دیا جائے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ قرآن کی تعریف المنقول بین دفتی المصاحف تواتراً کا اطلاق نظم عربی پر حقیقۃً ہے اور نظم غیر عربی پر مجازاً ہے تو اس سے فاقرؤا ما تیسر من القرآن والی آیت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اس کا جواب دیا کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں بلکہ آیت میں قرآن کا اطلاق حقیقۃً نظم عربی پر ہے اور مجازاً اس کا اطلاق غیر عربی پر نہیں ہے بلکہ غیر عربی میں جواز صلوۃ کا حکم اس لیے ہے کہ اس کو نظم عربی پر قیاس کر لیا گیا تو اس میں جواز صلوۃ دلالۃ النص کے طریقے پر ہے اور نظم عربی میں جواز صلوۃ کا حکم عبارۃ النص کے طریقے پر ہے۔ غیر عربی میں جواز صلوۃ کا حکم دلالۃ النص کے طریقے پر اس لیے ہے کہ اعتبار معنی کا ہے اور غیر عربی میں معنی ادا ہو جاتا ہے۔

تشریح: قـولـه بغيرِ العربيةِ اشارةٌ الى انَّ الفارسيةَ وغيرَها سواءٌ فى ذالک وقيل الخلافُ فى الفارسيةِ لاغيرَ قوله ولـو قـرءَ آيةً اشارةٌ الى انَّه لايجوزُ الاعتيادُ والمداوَمَةُ فى القراءةِ بالفارسيةِ لِلجُنبِ والحائضِ بل للطاهرِ ايضاً فـان قيـلَ المتاخِّرُون على انه يَجِبُ سجدةُ التلاوةِ بالقراءةِ بالفارسيةِ ويحرُمُ لِغيرِ المتَطَهِّرِ مسُّ مصحَفٍ كُتِبَ بـالفارسيةِ فقد جَعَلَ النطمَ غيرَ لازم فى ذالک ايضاً فلايصحُّ قولُه خاصةً قلنا بَنٰى كلامَه على رائِى المتقدمينَ فانه لانصَّ عنهم فى ذالک والمتاخّرون بَنَواالامرَ على الاحتياطِ لِقيامِ الركنِ المقصودِ اعنِى المعنٰى

تـرجمه: مصنف کا قول بغیر العربیۃ، اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ فارسی اور اس کا غیر برابر ہے اس میں، اور بعض نے کہا اختلاف فارسی میں ہے نہ کہ غیر میں، مصنف کا قول ولوقرء، اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جائز نہیں ہے عادت بنالینا اور ہمیشگی اختیار کرنا فارسی میں قرات کرنے پر جنبی اور حائضہ کے لیے بلکہ پاک آدمی کے لیے بھی، پس اگر کہا جائے کہ متاخرین اس بات پر ہیں کہ سجدہ تلاوت واجب ہے فارسی کے ساتھ قرائت میں، اور حرام ہے غیر پاک کے لیے اس قرآن کو چھونا جو فارسی میں لکھا گیا ہو پس تحقیق نظم کو بنایا گیا غیر لازم اس میں بھی، پس صحیح نہ ہوگا مصنف کا قول خاصۃ، تو ہم کہیں گے کہ مصنف نے اپنی کلام کی بناء کی متقدمین کی رائے پر، اس لیے کہ ان کی

جانب سے کوئی تصریح نہیں ہے اس سلسلے میں، اور متاخرین نے معاملہ کی بناء احتیاط پر کی ہے رکن مقصود یعنی معنی کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح: **اشـارۃ الـخ :** ۔قرا بغیر العربیہ فی الصلوۃ کا فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ فارسی غیر فارسی سب برابر ہیں، لہذا عربی کے علاوہ کسی بھی زبان میں قرائت کرلی تو جائز ہے لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں غیر عربی سے مراد فقط فارسی ہے

اشـارۃ الخ : ۔قرءآیۃ کا فائدہ بیان کیا کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جنبی، حائض بلکہ طاہر کے لیے بھی فارسی میں قراءت پر مواظبت اختیار کرنا اور اس کو عادت بنالینا جائز نہیں۔

فـان قیـل الـخ : ۔ایک سوال نقل کرکے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ مصنف کا "انہ لم یجعل النظم رکنالازمافی حق جواز الصلوۃ خاصۃ" میں "خاصۃ" کہنا درست نہیں، اس لیے کہ متاخرین فرماتے ہیں فارسی میں قرائت کی وجہ سے سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے اور فارسی میں لکھے ہوئے قرآن کو ہاتھ لگانا ناپاک آدمی کے لیے حرام ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ نے صرف نماز میں نظم کو رکن غیر لازم قرار نہیں دیا بلکہ غیر صلوۃ میں بھی رکن غیر لازم قرار دیا اس کا جواب دیا کہ مصنف کا خاصۃ کہنا متقدمین کی رائے کے مطابق ہے کیونکہ ان کے نزدیک امام صاحبؒ نے نظم کو صرف صلوۃ میں رکن غیر لازم قرار دیا اور باقی امور (قراءۃ بالفارسی میں سجدہ تلاوت کا واجب ہونا، اور ناپاک کے لیے فارسی قرآن چھونے کا ناجائز ہونا) میں ان کے پاس امام صاحبؒ کی جانب سے کوئی نص نہیں ہے، باقی رہ گئے متاخرین، تو انہوں نے یہ باتیں اس لیے کہیں تا کہ احتیاط پر عمل ہوجائے اس لیے کہ فارسی قرائت میں اور فارسی قرآن میں رکن مقصود جو کہ معنی ہے، موجود ہے۔لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ فارسی قرائت میں سجدہ تلاوت واجب ہو اور فارسی قرآن کا مس غیر طاہر کے لیے جائز نہ ہو۔

التلویح: **قولـہ لـکـنَّ الاصـحَّ انه رجَعَ الی قولِهما علی رَوٰی نوحُ ابنُ ابی مریمؒ عنه قالَ فخرُالاسلامؒ لانَّ ماقَالَه یُخـالِفُ کتـابَ الـلـهِ ظاهـراً حیثُ وُصِفَ المنزَّلَ بالعربیّ وقال ابوالیسرِ هذه المسئلةُ مشکلةٌ مایَتَّضِحُ لِاحدٍ ماقَالَ ابوحنیفةؒ وقد صَنَّفَ فیه الکرخیُّ فیها تصنیفاً طویلاً ولم یاتِ بدلیلٍ شافٍ**

تـرجـمہ: مصنف کا قول لکن الاصح، اصح یہ ہے کہ امام صاحب نے رجوع کرلیا صاحبین کے قول کی طرف، جیسا کہ اس کو روایت کیا نوح ابن مریم نے ان سے، فخر الاسلامؒ فرماتے ہیں، اس لیے کہ جو کچھ انہوں نے کہا، یہ مخالف ہے کتاب اللہ کے بظاہر، اس طور پر کہ اس کو موصوف کیا گیا ہے منزل بالعربی کے ساتھ، اور ابوالیسر نے کہا یہ مسئلہ مشکل ہے کسی ایک کے لیے بھی واضح نہیں جو امام صاحب نے کہا، اور تحقیق تصنیف کی ہے اس میں امام کرخیؒ نے ایک لمبی تصنیف اور وہ کوئی شافی دلیل نہیں لائے۔

تشریح: **لـکن الاصح الخ:**۔ متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق امام صاحبؒ نے اپنے اس قول (نماز میں قرائۃ بالفارسی کے جواز) سے رجوع کرلیا تھا جیسا کہ نوح ابن ابی مریمؒ نے روایت کیا ہے۔

قـال فخر الاسلام الخ : ۔اس رجوع کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ فخر الاسلامؒ فرماتے ہیں امام صاحبؒ کا وہ قول بظاہر کتاب اللہ کے خلاف تھا اس لیے کہ اس قول کے مطابق عربی نظم رکن غیر لازم ہے حالانکہ اللہ تعالی نے چند مقامات پر قرآن کو منزل بالعربی کے ساتھ موصوف کیا۔

وقال ابوالیسر الخ : ۔ابوالیسر کا قول ذکر کرتے ہیں، کہ یہ مسئلہ انتہائی مشکل ہے، امام صاحبؒ کسی کے لیے بھی واضح نہ

ہوسکا، امام کرخیؒ نے اس مسئلے میں ایک لمبی تصنیف بھی کی لیکن وہ بھی کوئی دلیل شافی نہ لا سکے۔

التوضیح: باعتبارِ وضعِہ لہ ھذا ھو التقسیمُ الاولُ من التقاسیمِ الاربعۃِ فینقَسِمُ الکلامُ باعتبارِ الوضعِ الی الخاصِّ والعامِ والمشترکِ کمایَاتِی وھذا ماقال فخرُ الاسلامِ الاولُ فی وجوہِ النظمِ صیغۃً ولغۃً ثم باعتبارِ استعمالِہ فیہ ھذا ھو التقسیمُ الثانِی فینقَسِمُ اللفظُ باعتبارِ الاستعمالِ الی انّہ مستعمَلٌ فی الموضوعِ لہ اوفی غیرِہ کماسیجئی ثم باعتبارِ ظھورِ المعنٰی وخفاءِ ہ ومراتبِھما وھذا ماقَالَ فخرُ الاسلامِ والثانِی فی وجوہِ البیانِ بذالک النظمِ وانما جَعَلتُ ھذ االتقسیمَ ثالثًا واعتبارِ الاستعمال ثانیًا علی عکسِ مااَورَدَہ فخرُ الاسلامِ لان الاستعمالَ مقدَّمٌ علی ظھورِ المعنٰی وخفاءِ ہ ثم فی کیفیۃِ دلالتِہ علیہ وھذا ماقال فخرُ الاسلامِؒ والرابعُ فی وجوہِ الوقوفِ علی احکامِ النظمِ

ترجمہ: باعتبار لفظ کی اس معنی کے لیے وضع کے، یہ تقسیمات اربعہ میں سے پہلی تقسیم ہے پس کلام باعتبار وضع کے تقسیم ہوتا ہے خاص، عام اور مشترک کی طرف جیسا کہ آئیگا اور یہ وہی بات ہے جو فخر الاسلامؒ نے کہی کہ پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی وجوہ میں ہے، پھر باعتبار اس لفظ کے اس معنی میں استعمال کے ہے، یہ وہ تقسیم ثانی ہے پس لفظ باعتبار استعمال کے تقسیم ہوتا ہے اس بات کی طرف کہ وہ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا اس کے غیر میں جیسا کہ عنقریب آئیگا، پھر معنی کے اس لفظ سے ظاہر ہونے اور مخفی ہونے اور ان کے مراتب کے اعتبار سے، اور یہ وہ ہے جس کو فخر الاسلامؒ نے یوں کہا کہ دوسری تقسیم اس نظم کے ساتھ بیان کی وجوہ میں ہے، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ میں اس تقسیم کو تقسیم ثالث بنایا اور باعتبار استعمال والی تقسیم کو تقسیم ثانی بنایا اس معاملہ کے عکس کے ساتھ جس کو فخر الاسلامؒ نے ذکر کیا، اس لیے کہ استعمال مقدم ہوتا ہے معنی کے ظہور اور اس کے خفاء سے، پھر لفظ کی اس معنی پر دلالت کی کیفیت میں، اور یہ وہ ہے جس کو فخر الاسلامؒ نے یوں کہا کہ چوتھی تقسیم نظم کے احکام پر مطلع ہونے کی وجوہ میں ہے،

تشریح: **باعتبار الخ :** ۔لفظ کی تقسیمات اربعہ میں پہلی تقسیم ہے لفظ کی باعتبار وضع کے تقسیم، لفظ کی باعتبار وضع کے چار قسمیں ہیں خاص، عام، مشترک، موول۔ اس تقسیم کو فخر الاسلام نے الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ کے ساتھ تعبیر کیا۔

ثم باعتبار الخ : ۔لفظ کی دوسری تقسیم باعتبار استعمال کے ہے کہ لفظ باعتبار استعمال کے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں،

ثم باعتبار الخ : ۔لفظ کی تیسری تقسیم ظہور معنی وخفاء معنی، اور ان کے مراتب کے اعتبار سے ہے، اس تقسیم کو فخر الاسلامؒ نے اس طرح تعبیر کیا الثانی فی وجوہ البیان بذالک النظم،

وانما جعلت الخ : ۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ مصنفؒ نے تقسیم باعتبار ظہور وخفاء کو تقسیم ثالث بنایا جبکہ فخر الاسلامؒ نے اسے تقسیم ثانی بنایا اور مصنف نے تقسیم باعتبار استعمال کو تقسیم ثانی بنایا حالانکہ فخر الاسلامؒ نے اسے تقسیم ثالث بنایا؟ جواب دیا کہ پہلے لفظ کا معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کے بعد یہ مرحلہ آتا ہے کہ لفظ اس معنی میں ظاہر ہے یا اس میں خفاء ہے، چونکہ استعمال مقدم ہوتا ہے اور ظہور وخفاء موخر ہوتا ہے اسی لیے تقسیم باعتبار استعمال کو تقسیم ثانی اور تقسیم باعتبار ظہور وخفاء کو تقسیم ثالث بنایا۔

ثم فی الخ : ۔چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت کیا ہے، اس تقسیم کو فخر الاسلامؒ نے اس طرح تعبیر کیا والرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم۔

التلويح: قوله باعتبارِ وضعِه له بيانٌ للتقسيماتِ الاربعِ اجمالًا وفی لفظِ ثُمَّ دلالةٌ علی ترتیبِها علی الوجهِ المذکورِ لان السابقَ فی الاعتبارِ هو وضعُ اللفظِ للمعنٰی ثم استعمالُه فیه ثم ظهورُ المعنٰی وخفاءُ ہ من اللفظِ المستعمَلِ هو فیه وبعدَ ذالک البحثُ عن کیفیةِ دلالةِ اللفظِ علی المعنٰی المستعمَلِ هو فیه ظاهراً کانَ اوخفیاًوفخرُالاسلامِ قَدَّمَ التقسیمَ باعتبارِ ظهورِ المعنٰی وخفاءِ ہ عن اللفظِ علی التقسیمِ باعتبارِ استعمالِه فی المعنٰی نظراً الی انَّ التصرفَ فی الکلامِ نوعانِ تصرفٌ فی اللفظِ وتصرفٌ فی المعنٰی والاولُ مقدَّمٌ ثُمَّ الاستعمالُ مرتبٌ علی ذالِکَ حتّٰی کانَّه لُوحِظَ اولاً المعنی ظهوراً وخفاءً ثم استُعمِلَ اللفظُ فیه فاللفظُ بالنسبةِ الی المعنٰی ینقَسِمُ بالتقسیمِ الاولِ عند القومِ الی الخاصِّ والعامِ والمشتَرَکِ والمائولِ لانَّه ان دَلَّ علی معنیً واحدٍ فاِمَّا علی الانفرادِ وهو الخاصُّ اوعلی المشتَرَکِ بینَ الافرادِ وهو العامُ وان دَلَّ علی معانٍ متعددةٍ فانْ ترجَّحَ البعضُ علی الباقِی فهو المائولُ والافهو المشتَرَکُ والمصنفُ؈ اسقَطَ المائولَ عن درجةِ الاعتبارِ وادرَجَ الجمعَ المنکَّرَ

ترجمہ: مصنف کا قول باعتبار، یہ تقسیمات اربعہ کا بیان ہے اجمالی طور پر، اور لفظ ثم میں دلالت ہے ان کی وجہ مذکور کے ساتھ ترتیب پر، اس لیے کہ جو اعتبار میں مقدم ہے وہ لفظ کی معنی کے لیے وضع ہے پھر اس کا اس معنی میں استعمال ہے پھر معنی کا ظہور اور اس کا خفاء ہے اس لفظ سے جو اس میں مستعمل ہے، اور اس کے بعد بحث ہے لفظ کی اس معنی پر دلالت کی کیفیت سے جس میں وہ استعمال ہے خواہ ظاہر ہو یا خفی، اور فخر الاسلامؒ نے مقدم کیا ظہور معنی اور خفاء معنی عن الفظ کے لحاظ سے تقسیم کو اس کے معنی میں استعمال کے لحاظ سے تقسیم پر، نظر کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ کلام میں تصرف کی دو قسمیں ہیں لفظ میں تصرف اور معنی میں تصرف، اور اول مقدم ہے، پھر استعمال مرتب ہوتا ہے اس پر حتی کہ گویا لحاظ کیا جاتا ہے اولاً معنی کا ظہور وخفاء کے لحاظ سے پھر لفظ اس میں استعمال ہوتا ہے پس لفظ باعتبار معنی کے تقسیم ہوتا ہے تقسیم اول کے ساتھ قوم کے ہاں خاص، عام، مشترک اور موول کی طرف۔ اس لیے کہ اگر وہ معنی واحد پر دلالت کرے پس یا علی الانفراد کریگا اور وہ خاص ہے یا افراد کے درمیان علی الاشتراک کریگا اور وہ عام ہے اور اگر کئی معانی پر دلالت کرے پس اگر بعض باقی پر راجح ہو جائیں تو یہ موول ہے ورنہ پس وہ مشترک ہے اور مصنف نے ساقط کر دیا موول کو درجہ اعتبار سے اور جمع منکر کو داخل کیا،

تشریح: بیان الخ :۔ متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ مصنف یہاں سے اجمالاً تقسیمات اربع کو بیان کرتے ہیں،

وفی لفظ ثم الخ :۔ثم باعتبار استعمالہ اور ثم باعتبار ظہور معنی میں لفظ ثم ذکر کرنے کا فائدہ بیان کیا کہ لفظ ثم میں اس ترتیب کی طرف اشارہ ہے جو مصنف نے ان تقسیمات اربع کو ذکر کرنے میں اختیار کی۔ وہ ترتیب اس طرح ہے کہ پہلی تقسیم باعتبار وضع کے ہے دوسری باعتبار استعمال کے ہے تیسری باعتبار ظہور وخفاء معنی کے ہے اور چوتھی باعتبار کیفیت دلالت کے ہے اس لیے کہ سب سے پہلے لفظ کی معنی کے لیے وضع کا اعتبار ہوتا ہے اس کے بعد لفظ کے اس معنی میں استعمال کا اعتبار ہوتا ہے پھر اسی معنی کے ظہور وخفاء کا اعتبار ہوتا ہے اس کے بعد لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت سے بحث کی جاتی ہے خواہ وہ معنی ظاہر ہو یا خفی ہو۔

وفخر الاسلام الخ : ۔فخر الاسلامؒ کی ترتیب ذکر کرتے ہیں، کہ فخر الاسلامؒ نے تقسیم باعتبار ظہور معنی وخفاء معنی کو تقسیم باعتبار استعمال پر مقدم کیا یعنی تقسیم باعتبار ظہور وخفاء کو تقسیم ثانی بنایا اور تقسیم باعتبار استعمال کو تقسیم ثالث بنایا اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف فی الکلام دو قسم پر ہے تصرف فی اللفظ اور تصرف فی المعنی ،تصرف فی اللفظ کا مطلب ہے لفظ کو اس طرح بنانا کہ اس سے معنی سمجھ میں آئے اور تصرف

فی المعنی کا مطلب ہے کہ معنی کواس طرح بنانا کہ وہ لفظ سے سمجھ میں آجائے۔تصرف فی اللفظ تصرف فی المعنی سے مقدم ہے تصرف فی اللفظ کا تعلق تقسیم باعتبار وضع سے ہے لہذا یہ تقسیم تو سب سے مقدم ہوگی اور تصرف فی المعنی کا تعلق تقسیم باعتبار ظہور وخفاء سے ہے اور تصرف فی المعنی استعمال للفظ فی المعنی پر مقدم ہے لہذا دوسرے نمبر تقسیم باعتبار ظہور وخفاء کے ہوگی اور تیسری تقسیم تقسیم باعتبار استعمال کے ہوگی۔

فـاللفظ الخ : ۔یہاں سے تقسیم اول کی اقسام ذکر کرتے ہیں، تقسیم اول کے اعتبار سے لفظ بالنسبۃ الی المعنی کی چار قسمیں ہیں ،خاص،عام،مشترک اور موول۔وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ معنی واحد پر دال ہوگا یا معانی متعددہ پر،اگر معنی واحد پر دال ہوتو یہ دلالت علی الانفراد ہوگی یا علی الاشتراک بین الافراد ہوگی،اگر دلالت علی الانفراد ہوتو وہ خاص ہے اور اگر دلالت علی الاشتراک ہوتو وہ عام ہے،اور اگر لفظ معانی متعددہ پر دال ہو بعض معانی دوسرے بعض معانی پر راجح ہونگے یا نہیں،اگر بعض معانی دوسرے بعض معانی پر راجح ہوں تو وہ موول ہے اور اگر بعض معانی دوسرے بعض پر راجح نہ ہوں تو وہ مشترک ہے۔

والمصنف ؒ الخ : ۔ایک فائدہ بیان کیا کہ مصنف کے نزدیک موول معتبر نہیں انہوں نے جمع منکر کو موول کی جگہ شمار کیا ہے۔

التلویح: **وبـالتـقسيـمِ الثـانِـي الـى الـحـقيـقةِ والمجازِ والصريحِ والكنايةِ لانه اِن استُعمِلَ فى موضوعِه فحقيقةٌ والافمجازٌ وكلٌّ منهما ان ظَهَرَ مرادُ ه فصريحٌ وان استَتَر فكنايةٌ وبالتقسيمِ الثالثِ الى الظاهرِ والنصِّ والمفسَّرِ والـمحكَمِ والى مقابلاتِها لانه ان ظَهَرَ معنَاه فاِمَّا انْ يحتَمِلَ التاويلَ اولا فانِ احتمَلَ التاويلَ فانْ كان ظهورُ معناه بـمـجـرّ دِ صيـغتِـه فهو الظاهِرُ والافالنصُّ وان لم يَحتَمِلُ فان قَبِلَ النسخَ فهو المُفَسَّرُ وان لم يقْبَلُ فهو المحكَمُ وان خَـفِـيَ مـعناه فاما ان يكونَ خفاءُ ه لِغيرِ الصيغةِ فهو الخفيُّ اولِنفسِها فان امكنَ ادراكُه بالتامّلِ فهو المشكِلُ والا فان كان البيانُ مرجوًّافيه فهوَ المجمَلُ والافالمتَشَابِهُ**

ترجمہ: لفظ تقسیم ہوتا ہے تقسیم ثانی کے ساتھ حقیقت،مجاز،صریح اور کنایہ کی طرف اس لیے کہ اگر وہ استعمال ہوا اپنے معنی موضوع میں تو حقیقت ہے ورنہ پس مجاز ہے اور ان میں سے ہر ایک اگر اس کی مراد ظاہر ہو تو وہ صریح ہے اور اگر پوشیدہ ہو تو وہ کنایہ ہے،اور لفظ تقسیم ہوتا ہے تقسیم ثالث کے ساتھ ظاہر،نص،مفسر اور محکم کی طرف،اور ان کے مقابلات کی طرف،اس لیے کہ اگر اس کا معنی ظاہر ہو تو یا وہ تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر تاویل کا احتمال رکھے پس اگر اس کے معنی کا ظہور اس کے محض صیغہ کی وجہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ پس وہ نص ہے اور اگر احتمال نہ رکھے پس اگر نسخ کو قبول کرے تو وہ مفسر ہے اور اگر قبول نہ کرے تو وہ محکم ہے۔اور اگر اس کے معنی میں خفاء ہو پس یا اس کا خفاء غیر صیغہ کی وجہ سے ہوگا پس وہ خفی ہے یا نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا پس اگر ممکن ہو اس کا ادراک غور کرنے کے ساتھ تو وہ مشکل ہے ورنہ پس اگر بیان کی اس میں امید ہو تو وہ مجمل ہے ورنہ پس متشابہ ہے

تشریح: **وبـالتـقسيـم الثانی الخ :** ۔ تقسیم ثانی کی اقسام بیان کرتے ہیں کہ باعتبار استعمال کے لفظ کی چار قسمیں ہیں،حقیقت، مجاز،صریح اور کنایہ۔وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا نہیں،اگر اپنے موضوع لہ میں استعمال ہو تو وہ حقیقۃ ہے اور اگر اپنے موضوع لہ میں استعمال نہ ہو تو وہ مجاز ہے پھر حقیقۃ ومجاز میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی مراد واضح ہوگی یا پوشیدہ،اگر مراد واضح ہو تو وہ صریح ہے اگر مراد پوشیدہ ہو تو وہ کنایہ ہے۔

وبـــالتـــقسيـــم الثـــالـــث الـخ : ۔تقسیم ثالث کی اقسام بیان کرتے ہیں کہ لفظ کی باعتبار ظہور وخفاء کے آٹھ قسمیں ہیں، ظاہر،نص،مفسر اور محکم اور ان کے مقابلات یعنی خفی،مشکل،مجمل اور متشابہ۔وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی یا تو ظاہر ہوگا یا خفی ہوگا اگر معنی ظاہر

ہوتو یا تو وہ تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر تاویل کا احتمال رکھے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے معنی کا ظہور محض اس کے صیغہ کے ساتھ ہوگا یا نہیں، اگر اس کے معنی کا ظہور محض صیغہ کے ساتھ ہو تو وہ ظاہر ہے اگر ظہور معنی محض صیغہ کے ساتھ نہ ہو تو وہ نص ہے اور اگر وہ تاویل کا احتمال نہ رکھے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا خفاء غیر صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا خود صیغہ کی وجہ سے اگر خفاء غیر صیغہ کی وجہ سے ہو تو وہ خفی ہے اور اگر خفاء صیغہ کی وجہ سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک تامل کے ذریعہ ممکن ہوگا یا نہیں اگر اس کا ادراک تامل کے ذریعہ ممکن ہو تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک تامل کے ذریعہ ممکن نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے بیان (وضاحت) کی امید ہوگی یا نہیں اگر اس کے بیان کی امید ہو تو وہ مجمل ہے اور اگر اس کے بیان کی امید نہ ہو تو وہ متشابہ ہے۔

التلویح: وبالتقسيمِ الرابعِ الى الدالِّ بطريقِ العبارةِ وبطريقِ الاشارةِ وبطريقِ الدلالةِ بطريقِ الاقتضاءِ لانّه ان دلَّ على المعنٰى بالنظمِ فان كانَ مسوقًا له فعبارةٌ والا فاشارةٌ وان لم يَدُلَّ عليه بالنظمِ فان دلَّ عليه بالمفهومِ لغةً فهو الدلالةُ والافالاقتضاءُ والعمدةُ فى ذالِك هو الاستقراءُ الا انَّ هذا وجهُ ضبطِه فان قُلتَ من حقِّ الاقسامِ التبائُنُ والاختلافُ فهو منتفٍ فى هذِه الاقسامِ ضرورةَ صدقِ بعضِها على بعضٍ كمالايخفٰى قلتُ هذه التقسيماتُ متعددةٌ باعتباراتٍ مختلفةٍ فلايلزَمُ التبائنُ والاختلافُ بينَ جميعِ اقسامِها بل بينَ الاقسامِ الخارجَةِ من تقسيمٍ تقسيمٍ وهذاكما يُقَسَّمُ الاسمُ تارةً الى المعربِ والمبنى وتارةً الى المعرفةِ والنكرةِ مع انَّ كلاً منهما اِمَّا معرَبٌ اومبنيٌّ علی انَّه لو جُعِلَ الجميعُ اقساماً متقابِلَةً لكَفِىَ فيهما الاختلافُ بالحيثياتِ والاعتباراتِ كمافى اقسامِ التقسيمِ الاولِ فانَّ لفظَ العينِ مثلًا عامٌّ من حيثُ انَّه يتناوَلُ جميعَ افرادِ الباصرةِ ومشتَرَكٌ من حيثُ الوضعِ على الباصرةِ وغيرِها وكذا التقسيمُ الثانى

ترجمہ: اور لفظ تقسیم ہوتا ہے تقسیم رابع کے ساتھ اس کی طرف جو دال ہو عبارت کے طریق کے ساتھ اور اشارہ کے طریق کے ساتھ اور دلالت کے طریق کے ساتھ اور اقتضاء کے طریق کے ساتھ، اس لیے کہ اگر دلالت کرے معنی پر نظم کے ساتھ پس اگر اس کے لیے چلایا گیا ہو تو عبارت ہے ورنہ پس اشارہ ہے، اور اگر اس پر دلالت نہ کرے نظم کے ساتھ پس اگر اس پر دلالت کرے لغت کے اعتبار سے مفہوم کے ساتھ تو وہ دلالت ہے ورنہ پس اقتضاء ہے۔ اور اس میں عمدہ وہ استقراء ہے مگر یہ اس کی وجہ حصر ہے۔ پس اگر تو کہے کہ اقسام کے حق میں سے ہے تبائن اور اختلاف، پس وہ منتفی ہے ان اقسام میں، بوجہ بعض کے بعض پر صدق کے بدیہی ہونے کے جیسا کہ مخفی نہیں ہے، تو میں کہوں گا کہ متعدد تقسیمات ہیں مختلف اعتبارات کے ساتھ، پس لازم نہ ہوگا تبائن اور ان کے تمام اقسام کے درمیان اختلاف، بلکہ لازم ہوگا ان اقسام کے درمیان جو ایک ایک تقسیم سے نکلنے والی ہیں اور یہ ایسے جس طرح کہ اسم کبھی تقسیم ہوتا ہے معرب اور مبنی کی طرف، اور کبھی معرفہ اور نکرہ کی طرف، حالانکہ ان میں سے ہر ایک معرب یا مبنی ہے علاوہ ازیں اگر تمام کو ایسی اقسام قرار دیا جائے جو باہم متقابل ہوں تو ان میں کافی ہوگا حیثیات و اعتبارات کے لحاظ سے اختلاف، جیسا کہ تقسیم اول کی اقسام میں اس لیے کہ لفظ عین مثلاً عام ہے اس حیثیت سے کہ وہ شامل ہے آنکھ کے تمام افراد کو، اور مشترک ہے آنکھ اور اس کے غیر کے وضع کی حیثیت سے، اور اسی طرح تقسیم ثانی ہے

تشریح: وبالتقسيم الرابع الخ :۔ تقسیم رابع کی اقسام بیان کرتے ہیں کہ باعتبار کیفیت دلالت کے لفظ کی چار قسمیں ہیں عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کی معنی پر دلالت نظم کے ساتھ ہوگی یا نہیں اگر نظم کے ساتھ دلالت ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو کلام کو اس کے لیے چلایا گیا ہوگا یا نہیں، اگر کلام کو اس کے لیے چلایا گیا ہو تو وہ عبارۃ النص ہے اور اگر کلام کو

اس کے لیے نہ چلایا گیا ہوتو وہ اشارۃ النص ہے۔اور اگر لفظ کی معنی پر دلالت نظم کے ساتھ نہ ہوتو دو حال سے خالی نہیں یا تو معنی پر دلالت لغۃً مفہوم کے ساتھ ہوگی یا نہیں، اگر دلالت لغۃً مفہوم کے ساتھ ہوتو وہ دلالۃ النص ہے اگر نہ ہوتو وہ اقتضاء النص ہے۔

والعمدة الخ : ۔ایک فائدہ بیان کیا کہ تقسیمات اربع کی اقسام کی وجہ حصر استقرائی ہے، عقلی نہیں۔یعنی جستجو اور تلاش وتتبع کے نتیجہ میں یہی اقسام ہی برآمد ہوتی ہیں، اگر چہ اور اقسام کا پایا جانا ممکن ہے۔

فان قلت الخ : ۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ اقسام میں تبائن واختلاف ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں اقسام میں تبائن نہیں پایا جاتا۔اس لیے کہ بعض اقسام دوسری بعض اقسام پر صادق آتی ہیں، مثلا ہو سکتا ہے ایک لفظ خاص ہو اور حقیقۃ بھی، اس کے دو جواب دیئے، پہلا جواب یہ ہے کہ ان تقسیمات اربع کے اعتبارات مختلف ہیں، چنانچہ گزر چکا کہ پہلی تقسیم باعتبار وضع کے ہے دوسری باعتبار استعمال کے ہے وغیرہ اور مختلف اعتبارات کی تقسیمات کے اقسام میں تبائن ضروری نہیں ہوتا، ہاں ایک ہی تقسیم کے اقسام میں تبائن ضروری ہوتا ہے اور وہ موجود ہے چنانچہ مثلا پہلی تقسیم کی اقسام خاص، عام، مشترک، موول میں تبائن موجود ہے اور یہ ایک دوسرے پر صادق نہیں آتے۔اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے اسم کی ایک تقسیم یہ ہے معرب اور مبنی، دوسری تقسیم ہے معرفہ اور نکرہ۔اب معرب ومبنی کے درمیان اور معرفہ اور نکرہ کے درمیان تو تبائن ضروری ہے لیکن معرب اور معرفہ یا مبنی اور نکرہ کے درمیان تبائن ضروری نہیں چنانچہ زید معرب بھی ہے اور معرفہ بھی۔

علی انہ الخ :۔ یہ دوسرا جواب ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے ان تقسیمات اربع کی جمیع اقسام کے درمیان آپس میں تبائن ضروری ہے تو ہم کہتے ہیں تبائن اعتباری کافی ہے مثلا لفظ عین عام ہے اور مشترک بھی، اور یہاں تبائن اعتباری موجود ہے وہ اس طرح کہ لفظ عین عام ہے اس اعتبار سے کہ یہ آنکھ کے تمام افراد کو شامل ہے اور مشترک ہے اس اعتبار سے کہ اس کو اپنے ہر ہر معنی کے لیے علیحدہ وضع کیا گیا ہے چنانچہ آنکھ کے لیے اس کی وضع علیحدہ ہے اور گھٹنے وغیرہ کے لیے اس کی وضع علیحدہ ہے۔

التلويح: قوله وهذا ماقال عبَّرَ فخرُالاسلامؒ عن التقسيمِ الاولِ بقولِه فى وجوهِ النظمِ صيغةً ولغةً فقيل الصيغةُ واللغةُ مترادفتانِ والمقصودُ تقسيمُ النظمِ من اعتبارِ معناه نفسِه لاباعتبارِ المتكلِّمِ والسامعِ والاقربُ ماذكَرَه المصنفُ وهو انَّه عبارةٌ عن الوضعِ لان الصيغةَ هى الهيئةُ العارضةُ للفظِ باعتبارِ الحركاتِ والسكناتِ وتقديمِ بعضِ الحروفِ على بعضٍ واللغةُ هى اللفظُ الموضوعُ والمرادُ بها ههنا مادةُ اللفظِ وجوهرُ حروفِه بقرينةِ انضمامِ الصيغةِ اليها والواضعُ كما عَيَّنَ حروفَ ضَرَبَ بازاءِ المعنىَ المخصوصِ عينُ هيئتِه بازاءِ معنَى المُضِيِّ فاللفظُ لايدلُّ على معنَاه الا بوضعِ المادةِ والهيئةِ فعَبَّر بذكرِهما عن وضعِ اللفظِ وعبَّرَ عن التقسيمِ الثانِى بقولِه فى وجوهِ استعمالِ ذالك النظمِ وجريانِه فى بابِ البيانِ اى فى طُرُقِ استعمالِه انَّه فى الموضوعِ له فيكونُ حقيقةً اوفى غيرِه فيكون مجازاً اوفى طُرُقِ جريانِ النظمِ فى بيانِ المعنىٰ واظهارِه من انه بطريقِ الوضوحِ فيكونُ صريحاً اوبطريقِ الاستتارِ فيكونُ كنايةً وعن الثالثِ بقولِه فى وجوهِ البيانِ وبذالك النظمِ اى طرُقِ اظهارِ المعنىٰ ومراتبه وعن الرابعِ بقولِه فى معرفةِ وجوهِ الوقوفِ على المرادِ والمعانِى اى معرفةِ طرقِ اطلاعِ السامعِ على مرادِ المتكلّمِ ومعانِى الكلامِ بانَّه يطَّلع عليه من طريقِ العبارةِ اوالاشارةِ اوغيرِهما

ترجمه: مصنف کا قول وہذا، فخر الاسلامؒ نے تقسیم اول کو تعبیر کیا اپنے اس قول وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ کے ساتھ پس بعض نے کہا صیغہ اور

لغت مترادف ہیں، اور مقصود نظم کی تقسیم ہے خود معنی کے اعتبار سے نہ کہ متکلم اور سامع کے اعتبار سے، اور زیادہ صحیح بات وہ ہے جو مصنف نے کی اور وہ یہ ہے کہ یہ عبارت ہے وضع سے اس لیے کہ صیغہ وہ ہیئت ہے جو لفظ کو عارض ہوتی ہے حرکات وسکنات کے اعتبار سے بعض حروف کے بعض پر مقدم ہونے کے لحاظ سے، اور لغت وہ لفظ موضوع ہے، اور اس سے مراد یہاں پر لفظ کا مادہ اور اس کے حروف کا جوہر ہے صیغہ کو اس کی طرف ملانے کے قرینہ کے ساتھ، اور واضع نے جس طرح متعین کیا ہے ضرب کے حروف کو معنی مخصوص کے مقابلے میں متعین کیا ہے اس کی ہیت کو ماضی کے معنی کے مقابلے میں پس لفظ دلالت نہیں کرتا اپنے معنی پر مگر مادہ اور ہیئت کی وضع کے ساتھ پس ان دونوں کے ذکر کو تعبیر کیا لفظ کے وضع کے ساتھ، اور تقسیم ثانی کو تعبیر کیا اپنے قول فی وجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان کے ساتھ، یعنی اس کے استعمال کے طریقوں میں کہ وہ مستعمل ہے موضوع لہ میں پس حقیقت ہوگا یا اس کے غیر میں پس مجاز ہوگا۔ یا نظم کے جاری ہونے کے طریقوں میں معنی کے بیان اور اس کے اظہار میں کہ وہ وضوح کے طریق کے ساتھ ہے پس صریح ہوگا یا استتار کے طریق کے ساتھ ہے پس وہ کنایہ ہوگا۔ اور تعبیر کیا تقسیم ثالث کو اپنے قول فی وجوہ البیان بذالک النظم کے ساتھ یعنی معنی اور اس کے مراتب کے اظہار کے طریقوں کے بیان میں اور تعبیر کیا تقسیم رابع کو اپنے قول فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد کے ساتھ یعنی سامع کے متکلم کی مراد اور کلام کے معانی پر اطلاع کے طریقوں کی معرفت میں، بایں طور کہ وہ اس پر مطلع ہوتا ہے عبارت یا اشارہ ان کے غیر کے طریقے کے ساتھ۔

تشریح: **عبر فخر الاسلام الخ** :۔ متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ فخر الاسلام نے پہلی تقسیم کو فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً کے ساتھ تعبیر کیا صیغہ اور لغت کے بارے میں بعض حضرات کا قول ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں، فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً کا مقصد یہ ہے کہ یہ تقسیم باعتبار نفس معنی کے ہے باعتبار متکلم وسامع کے نہیں ہے۔

والاقرب الخ :۔ شارح صیغۃ ولغۃً میں مصنف کا مذہب بیان کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک صیغہ اور لغت میں ترادف نہیں اور مصنف کی عبارت عمدہ ہے اور مختصر ہے، صیغۃً ولغۃً سے مراد وضع ہے اس لیے کہ صیغہ کا معنی ہے وہ ہیئت جو لفظ کو عارض ہوتی ہے حرکات وسکنات کے اعتبار سے اور بعض حروف کو بعض حروف پر مقدم کرنے کے لحاظ سے جبکہ لغت لفظ موضوع کو کہتے ہیں، اور لغت سے مراد یہاں پر لفظ کا مادہ اور لفظ کے حروف ہیں اور لفظ کی معنی پر دلالت اس وقت ہوتی ہے جب ہیئت اور مادہ دونوں کی وضع ہو پس معلوم ہوا کہ صیغۃً اور لغۃً سے مراد وضع ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا قرینہ ہے کہ لغت سے مراد مادہ ہے تو وہ قرینہ یہ ہے کہ یہاں لغۃ کو صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا اور صیغہ ہیئت کو کہتے ہیں جس کا مقابل مادہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ لغت سے مراد مادہ ہے۔

والواضع الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے لیے فقط مادہ کی وضع کافی ہے تو آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ لفظ کی معنی پر دلالت اس وقت ہوتی ہے جب ہیئت اور مادہ دونوں کی وضع ہو؟ اس کا جواب دیا کہ ہیئت اور مادہ دونوں کی وضع ضروری ہے مثلاً ضرب کا معنی ہے اس نے زمانہ ماضی میں مارا اسمیں مادہ یعنی ض ر ب کی وضع معنی مخصوص (مار) کے لیے ہے اور ضرب کی ہیئت کی وضع زمانہ ماضی کے لیے ہے، دیکھیں اس میں مادہ اور ہیئت دونوں کی وضع ہے معلوم ہوا کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت اس وقت ہوتی ہے جب مادہ اور ہیئت دونوں کی وضع ہو،

وعبر عن الخ :۔ متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ فخر الاسلامؒ نے تقسیم ثانی کو وجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان کے ساتھ تعبیر کیا، اس میں وجوہ کا معنی طرق ہے مطلب یہ ہے کہ دوسری تقسیم نظم کے استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے اور نظم کے جاری ہونے کے طرق کے بیان میں ہے، نظم کے استعمال کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا استعمال اپنے موضوع لہ میں ہے تو حقیقت ہے اور غیر

موضوع لہ میں ہے تو مجاز ہے، اور نظم کے جاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نظم کا اپنے معنی میں جاری ہونا بطریق الوضوح ہے تو صریح ہے اور اگر بطریق الاستتار ہے تو کنایہ ہے۔

وعن الثالث الخ :۔ متن کی وضاحت ہے کہ فخر الاسلامؒ نے تقسیم ثالث کو فی وجوہ البیان بذالک النظم کے ساتھ تعبیر کیا، وجوہ کا معنی طرق ہے اور بیان کا معنی ہے معنی اور اس کے مراتب کا اظہار، مطلب یہ ہے کہ تیسری قسم اس نظم کے ذریعہ معنی اور اس کے مراتب کے اظہار کے طرق کے بیان میں ہے یعنی ظاہر نص وغیرہ۔

وعن الرابع الخ:۔ متن کی وضاحت کی کہ فخر الاسلامؒ نے تقسیم رابع کو فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی کے ساتھ تعبیر کیا، وجوہ کا معنی طرق ہے اور وقوف کا معنی اطلاع ہے مطلب یہ ہے کہ چوتھی تقسیم سامع کے متکلم کی مراد اور کلام کے معانی پر اطلاع پانے کے طرق کی معرفت کے بیان میں ہے کہ سامع ان پر کیسے مطلع ہوتا ہے، عبارۃ النص کے طریق پر یا اشارۃ النص کے طریق یا دلالۃ النص کے طریق یا اقتضاء النص کے طریق پر۔

التوضیح: **التقسيمُ الاولُ اى الذى باعتبارِ وضعِ اللفظِ للمعنٰى اللفظُ انْ وُضِعَ للكثيرِ وضعًا متعدداً فمشترَكٌ كالعينِ مثلاً وُضِعَ تارةً للباصرةِ وتارةً للذهبِ وتارةً لعينِ الميزانِ اووضعاً واحداً اى وُضِعَ للكثيرِ وضعاً واحداً والكثيرُ غيرُ محصورٍ فعامٌّ انِ استَغْرَقَ جميعَ مايصلَحُ له والا فجمعٌ منكَّرٌ ونحوُه فالعامُ لفظٌ وضِعَ وضعاً واحداً لكثيرٍ غيرِ محصورٍ مستغرقٍ جميعَ مايصلَحُ له فقوله وضعاً واحداً يُخرِجُ المشترَكَ والكثيرُ يخرِجُ مالم يُوضَعُ للكثيرِ كزيدٍ وعمرٍو غيرُ محصورٍ يُخرِجُ اسماءَ العددِ فانَّ المائةَ مثلاً وضِعَتْ وضعاً واحداً للكثيرِ وهى مستغرِقَةٌ جميعَ مايصلَحُ له لكنَّ الكثيرَ محصورٌ وقولُه مستغرِقٌ جميعَ مايصلَحُ له يُخرِجُ الجمعَ المنكَّرَ نحو رائتُ رجالًا وهذامعنٰى قولِه والا فجمعٌ منكَّرٌ اى وان لم يستَغرِقْ جميعَ مايصلَحُ له وقولُه ونحوُه مثلُ رائت جماعةً من الرجالِ فعلى قولِ من لايقولُ بعمومِ لجمعِ المنكَّرِ يكونُ الجمعُ المنكَّرُ واسطةً بينَ الخاصِّ والعامِ وعلى قولِ من يقولُ بعمومِه يُرادُ بالجمعِ المنكَّرِ ههنا الجمعُ المنكَّر الذى تدلُّ القرينةُ على انَّه غيرُ عام فعلى هذ ايكونُ واسطةً بينَ العامِ والخاصِّ نحوُ رائتُ اليومَ رجالًا فانَّ مِن المعلومِ انَّ جميعَ الرجالِ غيرُ مرئيٍ وان كانَ اى الكثيرُ محصوراً كالعددِ والتثنيةِ اووُضِعَ للواحدِ فخاصٌّ سواءٌ كان الواحدُ باعتبارِ الشخصِ كزيدٍ اوباعتبارِ النوعِ كرجلٍ وفرسٍ اوباعتبارِ الجنسِ كانسانٍ**

ترجمہ: یہ پہلی تقسیم ہے، یعنی وہ تقسیم جو لفظ کی معنی کے لیے وضع کے اعتبار سے ہے، لفظ اگر وضع کیا گیا ہو کثیر کے لیے متعدد وضع کے ساتھ تو وہ مشترک ہے، جیسے عین مثلا اس کو وضع کیا گیا ہے ایک مرتبہ آنکھ کے لیے اور ایک مرتبہ عین المیزان (ترازو کی سوئی) کے لیے، یا ایک وضع کے ساتھ یعنی وضع کیا گیا ہو گا کثیر کے لیے ایک وضع کے ساتھ اور کثیر لامتناہی ہوگا تو وہ عام ہے اگر شامل ہو ان تمام کو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے ورنہ پس وہ جمع منکر اور اس کی مثل ہے، پس عام ایسا لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو ایک وضع کے ساتھ ایسے کثیر کے لیے جو لامتناہی ہو جو شامل ہو ان تمام کو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، پس مصنف کا قول وضعا واحدا نکال دیتا ہے مشترک کو اور کثیر خارج کرتا ہے اس کو جو کثیر کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو جیسے زید اور عمرو۔ اور غیر محصور خارج کر دیتا ہے اسماء عدد کو اس لیے کہ مثلا مائۃ کو وضع کیا گیا ہے ایک وضع کے ساتھ کثیر کے لیے اور وہ شامل ہے ان تمام کو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے لیکن کثیر متناہی ہے، اور مصنف کا قول

مستغرق جمیع ما یصلح لہ جمع منکر کو خارج کر دیتا ہے جیسے رائت رجالا، اور یہ معنی ہے مصنف کے قول والا لجمع منکر کا، یعنی اگر وہ شامل نہ ہو ان تمام کو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، اور مصنف کا قول ونحوہ جیسے رائیت جماعۃ من الرجال، پس اس شخص کے قول کے مطابق جو قائل نہیں جمع منکر کے عموم کا، جمع منکر واسطہ ہوگی خاص اور عام کے درمیان، اور اس شخص کے قول کے مطابق جو اس کے عموم کا قائل ہے، جمع منکر سے مراد یہاں وہ جمع منکر ہوگی کہ قرینہ اس پر دلالت کرے کہ وہ غیر عام ہے، پس اس بناء پر یہ واسطہ ہوگی عام اور خاص کے درمیان، جیسے رائیت الیوم رجالا، اس لیے کہ یہ بات معلوم ہے کہ تمام مرد دیکھے ہوئے نہیں، اور اگر کثیر متناہی ہو جیسے عدد اور تثنیہ یا ایک کے لیے وضع کیا گیا ہو تو وہ خاص ہے، برابر ہے وہ واحد باعتبار شخص کے ہو جیسے زید یا باعتبار نوع کے ہو جیسے رجل اور فرس، یا باعتبار جنس کے ہو جیسے انسان۔

تشریح: التقسیم الاول : ۔تقسیم اول ذکر کرتے ہیں کہ باعتبار وضع کے لفظ کی چار قسمیں ہیں مشترک، عام، جمع منکر اور خاص۔ مشترک وہ لفظ ہے جو وضع متعدد کے ساتھ کثیر معانی کے لیے موضوع ہو جیسے عین، کہ اس کی وضع آنکھ، سونا، اور عین المیز ان کے لیے ہے، اور ہر ایک کے لیے وضع الگ الگ ہے۔اور عام کی تعریف یہ ہے لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ (عام وہ لفظ ہے جسے ایک ہی وضع کے ساتھ کثیر غیر محصور افراد کے لیے وضع کیا گیا ہو اور وہ ان تمام افراد کو شامل ہو جن کی وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہے۔وضعا واحدا کی قید سے مشترک خارج ہو گیا کیونکہ اس میں وضع متعدد ہوتی ہے اور " کثیر " سے وہ لفظ خارج ہوا جو کثیر افراد کے لیے موضوع نہیں ہوتا جیسے زید عمر و بکر۔اور غیر محصور سے اسماء عدد نکل گئے مثلا مائۃ ایک ہی وضع کے ساتھ کثیر کے لیے موضوع ہے اور وہ ان تمام کثیر کو شامل بھی ہے جن کی مائۃ صلاحیت رکھتا ہے لیکن وہ کثیر غیر محصور نہیں، محصور ہے۔مستغرق لجمیع ما یصلح لہ سے جمع منکر خارج ہوا، جیسے رائیت رجالاً کیونکہ یہ ان تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا جن کی یہ لفظ صلاحیت رکھتا ہے،

وھذامعنی الخ : ۔ایک فائدہ بیان کیا کہ والا لجمع منکر کا یہ مطلب ہے کہ اگر لفظ ان تمام افراد کو شامل نہ ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے تو وہ جمع منکر ہے۔اور "ونحوہ" سے مراد اسم جمع ہے مثلا رائیت جماعۃ من الرجال، کہ جماعۃ من الرجال بھی ان تمام افراد کو شامل نہیں جن کی یہ صلاحیت رکھتا ہے اب جمع منکر کی تعریف یہ ہوگئی کہ جمع منکر وہ لفظ ہے کہ وضع واحد کے ساتھ جس کو ایسے کثیر کے لیے وضع کیا گیا ہو جو غیر محصور ہو اور وہ ان تمام افراد کو شامل نہ ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے جیسے رائت رجالاً،

فعلی ھذاالخ : . ایک فائدہ بتایا کہ جمع منکر کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ اس میں عموم نہیں ہوتا، اس قول کے مطابق جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا، یہ عام نہ ہوگا۔دوسرا قول یہ ہے کہ جمع منکر میں عموم ہوتا ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام ہوگا سوال ہوتا ہے کہ جب اس دوسرے قول کے مطابق جمع منکر عام ہوتا ہے تو صاحب تنقیح کا یہ کہنا فعام ان استغرق جمیع ما یصلح لہ والا لجمع منکر کیسے درست ہوگا؟ کیونکہ اس عبارت میں تو جمع منکر کو عام کا مدمقابل بنایا گیا ہے تو مصنفؒ نے یرادالخ سے اس کا جواب دیا کہ اس دوسرے قول کے مطابق عبارت میں جمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہوگا جس میں جمع منکر کے غیر عام ہونے پر قرینہ موجود ہو جیسے رائت الیوم رجالاً، اس میں قرینہ موجود ہے کہ رجالا عام نہیں کیونکہ ایک دن میں متکلم کے لیے تمام رجال کی رویئت ممکن نہیں۔

وان کان الخ : ۔خاص کا ذکر کرتے ہیں خاص وہ لفظ ہے کہ وضع واحد کے ساتھ کثیر محصور کے لیے موضوع ہو جیسے عدد اور تثنیہ، یا وہ وضع واحد کے ساتھ واحد کے لیے موضوع ہو پھر خاص کی تین قسمیں ہیں۔خاص شخصی، خاص نوعی اور خاص جنسی۔خاص شخصی کی مثال جیسے زید خاص نوعی کی مثال جیسے فرس، اور رجل، اور خاص جنسی کی مثال جیسے انسان (انسان جنس کیسے؟ تلویح میں اس کے تحت تفصیل آگے آتی ہے)

التلويح: قوله التقسيمُ الاولُ اللفظُ الموضوعُ اِمَّا ان يكونَ وضعُه لِكثيرٍ اولواحدٍ والاولُ اما ان يكونَ وضعُه لكثيرٍ بوضعٍ كثيرٍ اولا فان كان بوضعٍ كثيرٍ فهو المشتركُ والا فامَّا ان يكونَ الكثيرُ محصوراً فى عددٍ معيَّنٍ بحسبِ دلالةِ اللفظِ اولا فان لم يكُنْ محصورًا فان كان اللفظُ مستغرِقًا لجميعِ مايصلَحُ له من آحادِ ذالكَ الكثيرِ فهو العامُّ والا فهو الجمعُ المنكَّرُ ونحوُه وان كانَ محصوراً فهو من اقسامِ الخاصِّ والثانِى وهو مايكونُ وضعُه لواحدٍ شخصٍ اونوعٍ اوجنسٍ ايضا من اقسامِ الخاصِّ فينحَصِرُ اللفظُ بهذاالتقسيمِ فى المشتَرَكِ والعامِ والخاصِّ والواسطَةِ بينهما فالمشتَرَكُ ماوضِعَ لمعنى كثيرٍ بوضعٍ كثيرٍ ومعنَى الكثرةِ مايُقَابِلُ الوحدةَ لامايُقَابِلُ القلةَ فيدخُلُ فيه المشتَرَكُ بين المعنيينِ فقطُ وهذاالتعريفُ شامِلٌ للاسماءِ التى وَضِعَتْ اولا لِلمعانِى الجنسيةِ ثم نُقِلَت الى المعانِى العمليةِ لِمناسَبَةٍ اولالِمناَسَبَةٍ بل لِجميعِ الالفاظِ المنقولةِ والالفاظِ الموضوعَةِ فى اصطلاحٍ لمعنًى وفى اصطلاحٍ آخَرَ لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذالک وليست من المشترک على ماصرح به البعض

ترجمہ: مصنف کا قول التقسیم ،لفظ موضوع ،یا اس کی وضع کثیر کے ہوگی یا ایک کے لیے،اور اول ،یا اس کی وضع کثیر کے لیے ہوگی وضع کثیر کے ساتھ یا نہیں، پس اگر وہ وضع کثیر کیساتھ ہو تو وہ مشترک ہے، ورنہ پس یا کثیر محصور ہوگا عدد معین میں ،لفظ کی دلالت کی حیثیت سے یا نہیں، پس اگر وہ محصور نہ ہو پس اگر لفظ مستغرق ہو اس کثیر کے تمام افراد کو جن وہ صلاحیت رکھتا ہے تو وہ عام ہے ورنہ پس وہ جمع منکر ہے اور اس کی مثل ہے۔اور اگر وہ محصور ہو پس وہ خاص کی اقسام میں سے ہے اور ثانی ،اور وہ وہ ہے جس کی وضع واحد شخصی کے لیے ہو واحد نوعی کے لیے ہو یا واحد جنسی کے لیے ہو، یہ بھی خاص کی اقسام میں سے ہے پس لفظ اس تقسیم کے ساتھ منحصر ہو جائیگا مشترک، عام، خاص اور ان کے دونوں کے درمیان واسطہ میں، پس مشترک وہ ہے جس کو وضع کیا گیا ہے معنی کثیر کے لیے وضع کثیر کے ساتھ اور کثرت کا معنی وہ ہے جو واحد کے مقابل ہونہ کہ وہ جو قلت کے مقابل ہو پس اس میں داخل ہو جائیگا وہ لفظ جو صرف دو معنوں کے درمیان مشترک ہو اور یہ تعریف شامل ہے ان اسماء کو جن کو وضع کیا گیا اولاً معانی جنسیہ کے لیے پھر ان کو نقل کیا گیا معانی علمیہ کی طرف کسی مناسبت کی وجہ سے یا بغیر مناسبت کے، بلکہ ان تمام الفاظ منقولہ کے لیے اور ان الفاظ کے لیے جو موضوع ہوں ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لیے اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لیے، جیسے زکوۃ ،فعل ،دوران وغیرہ، حالانکہ یہ مشترک میں سے نہیں ہیں جیسا کہ بعض نے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح: اللفظ الموضوع الخ :۔متن کی وضاحت کرتے ہیں، پہلی تقسیم کی چار قسمیں ہیں، عام، خاص، مشترک اور جمع منکر اور اس کی مثل۔ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ موضوع کی وضع کثیر کے لیے ہوگی یا واحد کے لیے، اگر کثیر کے لیے ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وضع بھی کثیر ہوگی یا وضع واحد ہوگی، اگر وضع کثیر ہو تو وہ مشترک ہے اور اگر وضع ایک ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو کثیر بحسب دلالۃ اللفظ کسی عدد معین میں محصور ہوگا یا نہیں اگر وہ کثیر عدد معین میں محصور نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو لفظ ان تمام افراد کثیرہ کا احاطہ کرنے والا ہوگا یا نہیں، اگر لفظ ان تمام افراد کثیرہ کا احاطہ کرنے والا ہو تو وہ عام ہے اور اگر لفظ ان کثیر افراد کا احاطہ نہ کرے تو وہ جمع منکر اور اس کی مثل ہوگی۔ اور اگر وہ کثیر کسی عدد معین میں محصور ہو تو وہ خاص ہے اسی طرح اگر لفظ کی وضع معنی واحد کے لیے ہو خواہ وہ واحد شخصی ہو، نوعی ہو یا جنسی ہو تو وہ بھی خاص ہے لہذا اس تقسیم اول کے لحاظ سے لفظ کی چار قسمیں ہوئیں۔مشترک، عام، خاص اور وہ لفظ جو عام و خاص کے

درمیان واسطہ ہے یعنی جمع منکر ونحوہ۔

فالمشترک الخ:۔مشترک کی تعریف کہ مشترک وہ لفظ ہے جو وضع کثیر کے ساتھ معانی کثیرہ کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

ومعنی الخ : ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مشترک کی یہ تعریف مشترک بین المعنیین پر صادق نہیں آتی اس لیے کہ تعریف میں کہا گیا کہ جو کثیر معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو، اور کثیر کا اطلاق کم ازکم تین پر ہوتا ہے حالانکہ مشترک بین المعنیین بھی مشترک ہوتا ہے اس کا جواب دیا کہ یہاں کثرت سے مراد وہ ہے جو واحد کے مقابلہ میں ہوتی ہے نہ کہ وہ جو قلت کے مقابلے میں ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ مشترک وہ ہے جو ایک سے زیادہ معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو لہذا اب یہ تعریف مشترک بین المعنیین پر صادق آجائے گی۔

وھذاالتعریف الخ :۔مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ مشترک کی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لیے کہ ان اسماء پر صادق آتی ہے جو اولاً معانی جنسیہ کے لیے وضع کیے گئے ہوں پھر ان کو معانی علمیہ کی طرف نقل کیا گیا ہو خواہ کسی مناسبت سے یہ نقل ہو یا بغیر کسی مناسبت کے مثلاً ثریا ایک اسم ہے اصل میں اس کا معنی ہے مالدار عورت جو کہ معنی جنسی ہے پھر اس کو نقل کیا گیا اب یہ ستاروں کے ایک خاص گروہ کا نام ہے حالانکہ اس قسم کے اسماء مشترک میں داخل نہیں۔اسی طرح یہ تعریف تمام الفاظ منقولہ اور ان تمام الفاظ پر صادق آتی ہے جو ایک اصطلاح میں تو ایک معنی کے لیے وضع کیے گئے ہوں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لیے وضع کیے گئے ہوں جیسے زکوۃ لغت میں بڑھنے کو کہتے ہیں لیکن پھر اس کو اہل شرع نے ایک اور معنی کی طرف نقل کیا یعنی مال مخصوص کا کچھ حصہ اللہ کے راستے میں خرچ کرنا اور جیسے فعل لغت میں کام کرنے کو کہتے ہیں پھر اہل نحو نے اس کو ایک معنی کی طرف نقل کر دیا یعنی کلمۃ تدل علی معنی فی نفسہ مقترن باحد الازمنۃ الثلاثۃ۔اور جیسے دوران کا لغوی معنی ہے پھرنا اور پھر اس کو ایک اور معنی کی طرف نقل کیا گیا اور وہ ہے حکم کا اپنی علت کے ساتھ پھرنا تو مشترک کی تعریف ان تمام پر صادق آرہی ہے حالانکہ بعض کی تصریح کے مطابق یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ الفاظ مشترک ہیں لہذا التعریف کا ان پر صادق آنا مضر نہیں۔دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تسلیم کرلیں کہ یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں تو پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ جو کہا مشترک میں وضع کثیر کے ساتھ معانی کثیرہ کے لیے وضع ہوتی ہے تو اس کی شرط ہے کہ واضع ایک ہو جبکہ ان الفاظ میں (جو اعتراض میں ذکر کیے گئے) واضع الگ الگ ہیں۔

التلویح: **قولہ فالعامُ لفظٌ وضِعَ وضعاً واحداً لکثیرٍ غیر محصورٍ مستغرقٍ جمیعَ مایصلَحُ لہ فقولُہ وضعاً واحداًیُخرِجُ المشترَکَ بالنسبۃِ الی معانِیہ المتعددَۃِ واَمَّابالنسبۃِ الی افرادِ معنًی واحدٍ لہ کالعیونِ لافرادِ العینِ الجاریۃِ فھو عامٌ مندَرِجٌ تحتَ الحدِّ والاقرَبُ ان یقالَ ھذاالقیدُ للتحقیقِ والایضاحِ لان المشترَکَ بالنسبۃِ الی معانِیہ المتعددۃِ لیس بمستغرقٍ علی ماسَیَجِیْئ فان قیل المرادُ بالاستغراقِ اعمُّ من ان یکونَ علی سبیلِ الشمولِ کمافی صِیَغِ الجموعِ واسمائِھا مثلُ الرجالِ والقومِ اوعلی سبیلِ البدلِ کمافی مثلِ من دَخَلَ دارِی اولًا فلہ کذا والمشترَکُ مستغرِقٌ لمعانِیہ علی سبیلِ البدلِ قلنا فح یدخُلُ فی حدِّالعامِ النکرۃُ المثبتَۃُ فانھا تستَغرِقُ کلَّ فردٍ علی سبیلِ البدلِ فان قیل ھی لیست بموضوعۃٍ للکثیرِ قلنا لوسُلِّمَ فانما یَصلَحُ جواباً عن النکرۃِ المفردۃِ دونَ الجمعِ المنکَّرِ فانَّہ یستغرِقُ الآحادَ علی سبیلِ البدلِ عندَ القائلینَ بعدمِ عمومِہ ایضًا**

ترجمہ: مصنف کا قول فالعام، پس مصنف کا قول وضعاواحدا خارج کر دیتا ہے مشترک کو اپنے معانی متعددہ کے لحاظ سے، بہر حال اس

کے معنی واحد کے افراد کے لحاظ سے، جیسے عیون جاری چشمے کے افراد کے لیے، تو وہ عام ہے جو تعریف میں داخل ہے۔ اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے یہ قید تحقیق اور وضاحت کے لیے ہے اس لیے کہ مشترک، اپنے معانی متعددہ کے لحاظ سے مستغرق نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا۔ پس اگر کہا جائے کہ استغراق سے مراد وہ ہے جو عام ہو اس بات سے کہ وہ شمول کے طریق پر ہو جیسے جموع کے صیغوں میں اور ان کے اسماء میں جیسے الرجال اور القوم، یا بدل کے طریق پر ہو جیسے من دخل داری اولا فلہ کذا کی مثل میں، اور مشترک مستغرق ہوتا ہے اپنے معانی کو بدل کے طریق پر۔ تو ہم کہیں گے کہ پس اس وقت عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا نکرہ مثبتہ، اس لیے کہ وہ مستغرق ہوتا ہے ہر فرد کو بدل کے طریق پر، پس اگر کہا جائے کہ وہ کثیر کے لیے موضوع نہیں ہوتا، تو ہم کہیں گے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے تو نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ صلاحیت رکھتا ہے نکرہ مفردہ سے جواب کی نہ کہ جمع منکر سے جواب کی، اس لیے کہ وہ مستغرق ہوتا ہے افراد کو بدل کے طریق پر ان لوگوں کے ہاں بھی جو اس کے عدم عموم کے قائل ہیں

تشریح: **فالعام الخ :** ۔عام کی تعریف ذکر کرتے ہیں کہ عام وہ لفظ ہے جو وضع واحد کے ساتھ ایسے کثیر افراد کے لیے موضوع ہو جو غیر محصور ہوں اور وہ لفظ اپنے تمام افراد کا احاطہ کرنے والا ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے۔

فقولہ الخ : ۔وضعاً واحداً کی قید کا فائدہ بیان کیا، کہ اس سے مشترک خارج ہو جائیگا کیونکہ مشترک میں وضع ایک نہیں ہوتی بلکہ متعدد ہوتی ہے۔

بالنسبة الخ : ۔ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ وضعاً واحداً کی قید سے مشترک مطلقاً خارج ہو گیا خواہ اپنے معانی متعددہ کے لحاظ سے ہو جیسے عین اپنے معانی سونا، گھٹنا، چشمہ کے لحاظ سے۔ یا وہ اپنے ایک معنی کے افراد کے لحاظ سے ہو جیسے عیون جبکہ اس سے مراد جاری چشمے کے افراد ہوں۔ اس وہم کو دور کر دیا کہ وضعاً واحداً کی قید سے مشترک خارج ہے لیکن صرف اپنے معانی متعددہ کے لحاظ سے نہ کہ اپنے ایک ہی معنی کے افراد کے لحاظ سے چنانچہ مثلاً العیون سے مراد جب جاری چشمے کے افراد ہوں تو اس وقت یہ عام ہوگا اور عام کی تعریف کے تحت داخل ہوگا۔

والاقرب الخ: ۔مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ وضعاً واحداً کی قید کو مشترک کے لیے مخرج بنانا صحیح نہیں بلکہ اصح یہ ہے کہ یہ قید محض تحقیق وایضاح کے لیے ہے اور مشترک "مستغرق" کی قید سے خارج ہو رہا ہے کیونکہ مشترک اپنے تمام معانی کا احاطہ نہیں کرتا (بیک وقت تمام معانی مراد نہیں ہوتے) بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوتا ہے۔

فان قیل الخ : ۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مستغرق کی قید سے مشترک خارج ہو جائیگا اس لیے کہ استغراق میں تعمیم ہے خواہ علی سبیل الشمول ہو (بیک وقت تمام مراد ہوں) یا علی سبیل البدل ہو (یکے بعد دیگرے مراد ہوں) علی سبیل الشمول استغراق ہو جیسے جمع اور اسمائے جمع کے صیغے مثلاً الرجال، القوم۔ اور علی سبیل البدل استغراق ہو جیسے من دخل داری اولاً فھو کذا (جو میرے گھر میں پہلے داخل ہوا اس کے لیے فلاں شئی ہے) اور مشترک کا استغراق اپنے تمام معانی کے لیے علی سبیل البدل ہوتا ہے لہذا مستغرق کی قید سے مشترک خارج نہ ہوا؟ اس کا جواب دیا کہ استغراق سے مراد فقط استغراق علی سبیل الشمول ہے علی سبیل البدل نہیں لہذا مشترک مستغرق کی قید سے خارج ہو گیا، باقی رہی یہ بات کہ یہاں استغراق علی سبیل البدل مراد کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر استغراق علی سبیل البدل بھی مراد ہو تو نکرہ مثبتہ عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا کیونکہ اس میں بھی استغراق علی سبیل البدل ہوتا ہے حالانکہ نکرہ مثبتہ عام میں داخل نہیں۔

فـان قیل الخ : ۔اس پر سوال ہوا کہ اگر استغراق سے مراد استغراق علی سبیل البدل ہو تو نکرہ مثبتہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا اس لیے کہ عام میں وضع کثیر کے لیے ہوتی ہے جبکہ نکرہ مثبتہ کی وضع کثیر کے لیے نہیں ہوتی اس کا جواب دیا کہ اولاً ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نکرہ مثبتہ کی وضع کثیر معانی کے لیے نہیں ہوتی بلکہ اس کی وضع بھی کثیر معانی کے لیے ہوتی ہے اور ثانیاً اگر ہم تسلیم کر لیں کہ نکرہ مثبتہ کی وضع کثیر معانی کے لیے نہیں ہوتی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ جواب نکرہ مثبتہ مفردہ کے بارے میں تو صحیح ہے کیونکہ اس کی وضع کثیر کے لیے نہیں ہوتی لیکن یہ جواب جمع منکر مثبت کے بارے میں صحیح نہیں کیونکہ اس کی وضع کثیر کے لیے ہوتی ہے اور جمع منکر اپنے افراد کو علی سبیل البدل مستغرق ہوتا ہے، اور یہ تمام لوگوں کے نزدیک ہے، ان کے نزدیک بھی جو جمع منکر کے عام ہونے کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو اس کے قائل نہیں جب جمع منکر مثبت اپنے تمام افراد کو علی سبیل البدل مستغرق ہوتا ہے تو وہ مستغرق کی قید سے خارج نہ ہوگا حالانکہ جمع منکر مثبت عام نہیں ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ مستغرق میں استغراق سے مراد فقط استغراق علی سبیل الشمول ہے تاکہ جمع منکر مثبت عام کے تحت داخل ہی نہ ہو

التلویح: **والـمـرادُ بـالـوضـعِ لـلـكـثيـرِ الوضعُ لكلِّ واحدٍ من وُحدانِ الكثيرِ اولامرٍ يَشتَرِكُ فيه وُحدانُ الكثيرِ اولِـمـجـمـوعِ وحـدانِ الـكثيـرِ من حيث هو مجموعٌ فيكونُ الكلِّ من الوحدانِ نفسَ الموضوعِ له اوجزئياً من جـزئيـاتِـه اوجزءاً من اجزاءِه وبهذاالاعتبارِ يندَرِجُ فيه المشتَرَكُ والعامُ واسماءُ العددِ فان قيل فيندَرِجُ فيه مثلُ زيدٍ وعمروٍ ورجلٍ وفرسٍ ايضاً لانه موضوعٌ للكثيرِ بحسبِ الاجزاءِ قلنا المعتبَرُ هي الاجزاءُ المتَّفِقَةُ فى الاسمِ كآحادِ المائةِ فانها تُنَاسِبُ جزئياتِ المعنٰى الواحدِ المتحدةَ بحسبِ ذالك المفهومِ**

ترجمہ: اور وضع کثیر سے مراد کثیر کے افراد میں سے ہر فرد کے لیے وضع ہے یا ایسے امر کے لیے وضع مراد ہے جس میں کثیر کے افراد مشترک ہوں، یا کثیر کے افراد کے مجموع کے لیے وضع ہے اس حیثیت سے کہ وہ مجموع ہے، پس ہر فرد یا نفس موضوع لہ ہے یا اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے یا اس کے اجزاء میں ایک جزء ہے۔اور اس اعتبار سے داخل ہونگے اس میں مشترک، عام اور اسماء عدد۔ پس اگر کہا جائے کہ پس اس میں داخل ہوگی زید، عمرو، رجل اور فرس کی مثل بھی، اس لیے کہ یہ کثیر بحسب الاجزاء کے لیے موضوع ہیں تو ہم کہیں گے کہ معتبر وہ اجزاء ہیں جو اسم میں متفق ہوں جیسے مائۃ کے افراد، اس لیے کہ یہ مناسب ہیں اس معنی واحد کی جزئیات کے جو متحد ہیں اسی مفہوم کے ساتھ۔

تشریح: **والـمـراد الخ :** ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مشترک، عام اور اسماء عدد میں ہر ایک کی وضع کثیر کے لیے ہوتی ہے تو ان تینوں میں فرق کس طرح ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ مشترک میں کثیر کے لیے وضع کا مطلب یہ ہے کہ کثیر کے افراد میں سے ہر فرد کے لیے وضع ہوتی ہے مثلاً عین مشترک ہے اس کے افراد (چشمہ، گھٹنا، سونا وغیرہ) ہر ایک کے فرد کے لیے عین کو الگ الگ وضع کیا گیا ہے لہذا مشترک کے افراد میں سے ہر فرد عین موضوع لہ ہوگا۔اور عام میں کثیر کے لیے وضع کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امر کلی کے لیے وضع ہوتی ہے جس میں کثیر کے افراد مشترک ہوتے ہیں جیسے رجل ایک امر کلی کے لیے وضع کیا گیا جس میں زید، عمرو، بکر مشترک ہیں پس عام میں ہر ہر فرد موضوع لہ کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہوتا ہے اور اسماء عدد میں کثیر کے لیے وضع کا مطلب یہ ہے کہ کثیر کے افراد کے مجموع من حیث المجموع کے لیے وضع ہوتی ہے مثلاً مائۃ اسم عدد ہے اس کی وضع سو نے کے افراد کے مجموعہ من حیث المجموع کے لیے ہے لہذا اسماء عدد میں ہر ہر فرد (اکائی) موضوع لہ کے اجزاء میں سے ایک جزء ہوگا۔ پس مشترک، عام، اور اسماء عدد کے درمیان فرق

کا خلاصہ یہ ہوا کہ مشترک کا ہر ہر فرد عین موضوع لہ ہوتا ہے اور عام کا ہر ہر فرد موضوع لہ کی جزئی ہوتا ہے اور اسماء عدد کا ہر ہر فرد موضوع لہ کا جزء ہوتا ہے۔

فان قیل الخ : ۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ پچھلی کلام سے معلوم ہوا کہ وضع للکثیر کے تحت وضع للکثیر بحسب الاجزاء بھی داخل ہے جیسے اسماء عدد کی تفصیل میں ابھی گزرا۔ تو اس صورت میں لازم آئیگا کہ زید، عمرو، رجل، فرس وغیرہ بھی وضع للکثیر کے تحت داخل ہوں کیونکہ یہ بھی کثیر بحسب الاجزاء کے لیے موضوع ہیں، مثلاً زید کے اجزاء سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ ہیں اور زید کی وضع ان تمام کے لیے ہے حالانکہ زید کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کی وضع کثیر کے لیے ہے؟ اس کا جواب دیا کہ تسلیم ہے کہ وضع للکثیر کے تحت وضع للکثیر بحسب الاجزاء داخل ہے لیکن اجزاء سے مراد وہ اجزاء ہیں جو کسی ایک اسم میں متفق ہوں یعنی ہر ایک پر ایک اسم بولا جا سکے مثلاً مائۃ کے افراد ہیں ان میں سے ہر ہر فرد اس بات میں متفق ہے کہ وہ واحد من المائۃ (سو کی ایک اکائی) ہے ۔تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مائۃ کثیر کے لیے موضوع ہے بخلاف زید کے اجزاء کے کہ وہ کسی ایک اسم میں متفق نہیں بلکہ ہر ایک کا ایک علیحدہ علیحدہ نام ہے ایک جزء کا نام ہے ہاتھ ہے دوسرے کا نام سر ہے تیسرے کا کان ہے وغیرہ، لہذا زید کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کی وضع کثیر کے لیے ہے۔

فانها الخ : ۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کیا وجہ کہ وہ اجزاء جو متفق فی الاسم ہوں ان کے مقابلے میں جو وضع ہوتی ہے اس کو وضع للکثیر قرار دیتے ہیں اور جو اجزاء متفق فی الاسم نہ ہوں ان کے مقابلے میں وضع کو وضع للکثیر قرار نہیں دیتے؟ اس کا جواب دیا کہ اصل وضع للکثیر تو وہ وضع ہے جس میں کثیر افراد موضوع لہ کی جزئیات ہوں پھر اس وضع کو بھی وضع للکثیر قرار دیا گیا جس میں کثیر افراد موضوع لہ کے اجزاء ہوں، اور وہ اجزاء اسم میں متفق ہوں اس لیے کہ انہی اجزاء متفقہ فی الاسم کو جزئیات کے ساتھ مناسبت ہے اور اجزاء غیر متفقہ فی الاسم کو چونکہ جزئیات کے ساتھ مناسبت نہیں ہے اس لیے ان کے مقابلے میں وضع کو وضع للکثیر قرار نہیں دیا گیا، باقی اجزاء متفقہ فی الاسم کو جزئیات کے ساتھ مناسبت اس طرح ہے کہ جس طرح جزئیات اپنے امر کلی کے مفہوم میں متحد ہوتے ہیں (مثلاً زید، عمرو، بکر سب کو انسان کہتے ہیں) اسی طرح اجزاء متفقہ فی الاسم بھی اسم واحد میں متحد ہوتے ہیں (چنانچہ سو کے افراد میں سے ہر ہر فرد کو واحد من المائۃ یعنی سو کی اکائی کہہ سکتے ہیں)

التلویح: فان قیل النکرۃُ المنفیۃُ عامٌّ ولم تُوضَعْ للکثیرِ قلنا الوضعُ اعمُّ من الشخصیِّ والنوعیِّ وقد ثَبَتَ من استعمالِہم للنکرۃِ المنفیۃِ انَّ الحکمَ منفیٌّ عن الکثیرِ الغیرِ المحصورِ واللفظُ مستغرِقٌ لکلِّ فردٍ فی حکمِ النفیِ بمعنٰی عمومِ النفیِ عن الآحادِ فی المفرَدِ عن المجموعِ فی الجمعِ لانفیِ العمومِ وھذامعنٰی الوضعِ النوعیِّ لذالک وکونُ عمومِہا عقلیاً ضروریًا بمعنٰی ان انتفاءِ فردٍ مبہمٍ لایمکِنُ الابانتفاءِ کلِّ فردٍ لایُنافِی ذالک لایقالُ النکرۃُ المنفیۃُ مجازٌ والتعریفُ للعامِ الحقیقیِّ لانا نقولُ لانسلِّمُ انہا مجازٌ کیفَ ولم تُستَعْمَلُ الافیما وضِعَتْ لہ بالوضعِ الشخصِ وھو فردٌ مبہمٌ وقد صرَّحَ المحققُون من شارِحِی اصولِ ابنِ الحاجِبِ بانہا حقیقۃٌ ومعنٰی کونِ الکثیرِ غیرَ محصورٍ ان لایکونَ فی اللفظِ دلالۃٌ علی انحصارِہ فی عددٍ معینٍ والافالکثیرُ المتحقَّقُ محصورٌ لامحالۃَ لایقالُ المرادُ بغیرِ المحصورِ مالایدخُلُ تحتَ الضبطِ والعدِّ بالنظرِ الیہ لانانقولُ فح یکونُ لفظُ السماواتِ موضوعًا للکثیرِ محصوراً ولفظُ الفٍ الفٍ موضوعاً لکثیرٍ غیر محصورٍ والامرُ بالعکسِ ضرورۃَ ان

الاولَ عـامٌ والثـانى اسمُ عددٍ لايقالُ هذالقيدُ مستدرَكٌ لان الاحترازَ عن اسماءِ الاعدا دِ حاصلٌ بقيدِ الاستغراقِ لِـمَـايـصـلَـحُ له ضرورةَ انَّ لفظَ المائةِ مثلًا انما يصلَحُ لجزئياتِ المائةِ لالِمَايتضَمَّنُها المائةُ من الآحادِ لانانقولُ ارادَ بـالـصـلـوحِ صَـلـوحِ الاسـمِ الكليّ لِجزئياتِه اوالكلِّ لاجزاءِ ه فاعتُبِرَ الدلالةُ مطابقةً اوتضمناً وبهذاالاعتبارِ صـارتْ صِيَـغُ الـجـمـوعِ واسـمـاءُ هـا مثـلَ الـرجالِ والمسلمونَ والرهطِ والقومِ بالنسبةِ الى الآحادِ مستغرقةً لِـمَـايـصـلَـحُ لـه فـدَخَـلـتْ فى الحدِّ وقولُه مستغرقٌ مرفوعٌ صفةٌ للفظِ ومعنٰى استغراقِه لمايصلَحُ تناولُه لذالك بحسبِ الدلالةِ

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ نکرہ منفیہ عام ہے حالانکہ اس کو وضع نہیں کیا گیا کثیر کے لیے، تو ہم کہیں گے کہ وضع عام ہے شخصی اور نوعی سے اور تحقیق ثابت ہے ان کے نکرہ منفیہ کے استعمال سے یہ بات کہ حکم منفی ہے کثیر غیر محصور سے اور لفظ مستغرق ہے نفی کے حکم میں ہر فرد کو، مفرد میں افراد سے اور جمع میں مجموع سے عموم نفی کے معنی میں نہ کہ نفی العموم کے معنی میں، اور یہی معنی ہے اس کے لیے وضع نوعی کا، اور اس کے عموم کا عقلی بدیہی ہونا بایں معنی ہے کہ فرد مبہم کا انتفاء ممکن نہیں ہے مگر ہر فرد کے انتفاء کے ساتھ، یہ اس کے منافی نہیں۔ یہ نہ کہا جائے کہ نکرہ منفیہ مجاز ہے حالانکہ تعریف عام حقیقی کی ہے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ مجاز ہے، کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ یہ استعمال نہیں ہوتا مگر اس میں جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہو وضع شخصی کے ساتھ، اور وہ فرد مبہم ہے، اور تحقیق محققین شارحین اصول ابن حاجب نے تصریح کی ہے اس بات کی کہ یہ حقیقت ہے، اور کثیر کے غیر محصور کا معنی یہ ہے کہ لفظ میں دلالت نہ ہو اس کے عدد معین میں منحصر ہونے کی ورنہ پس وہ کثیر جو وجود میں آجائے، وہ محصور ہوتا ہے لامحالہ، یہ نہ کہا جائے کہ غیر محصور سے مراد وہ ہے جو داخل نہ ہو ضبط اور شمار میں اس کے لحاظ سے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ پس اس وقت لفظ سموات موضوع ہوگا کثیر محصور کے لیے اور لفظ الف الف موضوع ہوگا کثیر غیر محصور کے لیے حالانکہ معاملہ برعکس ہے، بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ اول عام ہے اور ثانی اسم عدد ہے، یہ نہ کہا جائے کہ یہ قید بے فائدہ ہے اس لیے کہ اسماء عدد سے احتراز حاصل ہے استغراق لمایصلح لہ کی قید سے بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ لفظ مائۃ مثلاً نہیں ہے سوائے اس کے کہ صلاحیت رکھتا ہے مائۃ کی جزئیات کے لیے نہ کہ ان افراد کے لیے جن کو مائۃ متضمن ہے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں مصنف نے صلوح سے مراد لیا اسم کلی کا صلاحیت رکھنا اپنی جزئیات کے لیے یا کل کا صلاحیت رکھنا اپنے اجزاء کے لیے پس اعتبار کیا گیا دلالت مطابقۃ کا یا دلالت تضمن کا، اور اس اعتبار سے جموع اور اسماء جموع کے صیغے جیسے الرجال اور المسلمین اور الرہط اور القوم کی مثل اپنے افراد کے لحاظ سے ان چیزوں کو مستغرق ہونگے جن کی وہ صلاحیت رکھتے ہیں، پس یہ تعریف میں داخل ہونگے ، اور مصنف کا قول مستغرق مرفوع ہے لفظ کی صفت ہے اور اس کے ان چیزوں کو مستغرق ہونے کا معنی جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، اس کا ان کو بحسب الدلالت شامل ہونا ہے۔

تشریح: **فــان قيـل الـخ:** ۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ عام کی تعریف جامع نہیں اس لیے کہ یہ نکرہ منفیہ (نکرہ تحت النفی) پر صادق نہیں، کیونکہ نکرہ منفیہ کی وضع کثیر کے لیے نہیں ہوتی حالانکہ نکرہ منفیہ عام ہے؟ اس کا جواب دیا کہ وضع میں تعمیم ہے خواہ شخصی ہو یا نوعی ہو، وضع شخصی یہ ہے کہ لفظ مخصوص کی وضع معنی مخصوص کے لیے ہو جیسے زید کی وضع ذات زید کے لیے، اور وضع نوعی یہ ہے کہ ایک قاعدہ کلیہ بنالیا جائے اور اس کو ایک معنی کے لیے وضع کیا جائے مثلاً کل فاعل مرفوع قاعدہ ہے اور یہ ہر فاعل کے لیے موضوع ہے نکرہ منفیہ میں وضع للکثیر اگر چہ شخصی نہیں ہوتی لیکن وضع نوعی ہوتی ہے اور وہ وضع نوعی ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ نکرہ منفیہ عموم النفی

کا فائدہ دیتا ہے۔

وقد ثبت الخ: یہاں سے اس قاعدہ "نکرہ منفیہ عموم النفی کا فائدہ دیتا ہے" کو ثابت کرتے ہیں، کہ علمائے اصول نکرہ منفیہ کا استعمال اس طرح کرتے ہیں کہ جہاں نکرہ منفیہ ہو وہاں حکم کثیر افراد غیر محصور سے منفی ہوتا ہے، اور لفظ نفی کے حکم میں ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے بایں معنی کہ اگر نکرہ منفیہ مفرد ہے تو عموم نفی ہر ہر فرد سے ہوگا اور اگر وہ جمع ہو تو عموم نفی مجموع سے ہوگا تو نکرہ منفیہ سے عموم نفی (عموم السلب) ہوگا نہ کہ نفی العموم (سلب العموم) پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ عموم النفی کا فائدہ دیتا ہے اور یہی وضع نوعی کا معنی ہے۔

وکون الخ: ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نکرہ منفیہ کا عام ہونا وضع نوعی کی وجہ سے ہے بلکہ اس کا عام ہونا عقلاً اور بداہۃً ہے اس لیے کہ نکرہ منفیہ میں فرد مبہم کی نفی ہوتی ہے اور فرد مبہم کی نفی اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ ہر ہر فرد کی نفی ہو اور ہر ہر فرد کی نفی عموم ہے پس عقلاً معلوم ہوا کہ نکرہ منفیہ عام ہوتا ہے اس کا جواب دیا کہ نکرہ منفیہ کا عقلاً عام ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اس کا عموم وضع نوعی کی وجہ سے بھی ہو لہذا یہ کہنا درست ہے کہ نکرہ منفیہ کا عام ہونا وضع نوعی کی وجہ سے ہے۔

لایقال الخ: ۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ نکرہ منفیہ کو عام کی بیان کردہ تعریف کی رو سے عام کہنا درست نہیں اس لیے کہ نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی ہے اور یہ تعریف جو ذکر کی گئی ہے وہ عام حقیقی کی ہے باقی رہی یہ بات کہ نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی کیوں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ حقیقت میں نکرہ منفیہ کی وضع فرد مبہم کے انتفاء کے لیے ہے پھر بعد میں اسے عموم النفی میں استعمال کیا جانے لگا تو اس کا موضوع لہ انتفاء فرد مبہم ہے اور عموم النفی اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے پس عموم النفی میں اس کا استعمال مجازاً ہوا۔ اسکا جواب دیا کہ نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی نہیں حقیقی ہے اس لیے کہ نکرہ منفیہ کا معنی وہ موضوع لہ شخصی فرد مبہم ہے جس کی نفی کی گئی ہو اور انتفاء فرد مبہم عموم النفی کو واجب کرتا ہے لہذا نکرہ منفیہ کا عام ہونا حقیقۃً ہے،

وقد صرح الخ: ۔ ماقبل کی تائید ہے کہ اصول ابن حاجب کے شارحین نے تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ کا عام ہونا حقیقۃً ہے۔

ومعنی کون الخ: ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ عام کی تعریف میں یہ کہنا کہ اس کی وضع کثیر غیر محصور افراد کے لیے ہوتی ہے، غلط ہے۔ کیونکہ غیر محصور کا معنی غیر متناہی ہے اور افراد جتنے بھی کثیر ہو جائیں وجود میں آنے کے بعد وہ محصور و متناہی ہوتے ہیں، اس کا جواب دیا کہ غیر محصور کا معنی غیر متناہی نہیں بلکہ اس کا معنی ہے کہ وہ لفظ جو عدد معین میں منحصر ہونے پر دلالت نہ کرے۔

لایقال الخ: ۔بعض حضرات کا قول نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا غیر محصور سے مراد وہ چیزیں ہیں جو کسی ضبط وشمار کے تحت داخل نہ ہوں، ان پر رد کر دیا کہ یہ درست نہیں، کیونکہ اگر غیر محصور کا یہ معنی مراد لیا جائے تو لفظ سماوات کا عام نہ ہونا اور لفظ الف الف کا عام ہونا لازم آئیگا۔ وہ اس طرح کہ لفظ سماوات کثیر محصور کے لیے موضوع ہے کیونکہ سماوات ضبط وشمار میں ہیں یعنی سات آسمان ہیں۔ تو لازم آئیگا کہ لفظ سماوات عام نہ ہو حالانکہ یہ عام ہے۔ اسی طرح لفظ الف الف کثیر غیر محصور کے لیے موضوع ہے کیونکہ یہ کسی ضبط وشمار میں نہیں آسکتا تو لازم آئیگا کہ لفظ الف الف عام ہو حالانکہ یہ عام نہیں بلکہ اسم عدد ہے۔

لایقال الخ: ۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ عام کی تعریف میں غیر محصور کی قید بے فائدہ ہے اس لیے کہ اس قید سے مقصود اسماء عدد سے احتراز ہے حالانکہ اسماء عدد سے احتراز تو مستغرق جمیع ما یصلح لہ سے حاصل ہو رہا ہے، وہ اس طرح کہ مستغرق جمیع ما یصلح لہ کا معنی ہے وہ ان تمام افراد کا احاطہ کرنے والا ہو جن افراد پر صادق آنے کی وہ صلاحیت رکھتا ہے اور اسم عدد مثلاً مائۃ اپنے افراد (آحاد، اکائیاں) پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، ہاں اپنے جزئیات (سوسو، سینکڑہ سینکڑہ) پر صادق آنے کی

صلاحیت رکھتا ہے جب اسم عدد اپنے افراد پر صادق آنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا تو اسماء عدد مستغرق جمیع ما یصلح لہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے لہذا غیر محصور کی قید بے فائدہ ہوگی۔ اس کا جواب دیا کہ اپنے افراد پر صادق آنے کی صلاحیت میں تعمیم ہے خواہ وہ صلاحیت کلی کی اپنے جزئیات پر صادق آنے کی ہو یا کل کے اپنے اجزاء پر صادق آنے کی ہو، کلی کا اپنی جزئیات پر صادق آنا دلالت مطابقہ کے ساتھ ہوگا اور کل کا اپنے اجزاء پر صادق آنا دلالت تضمن کے ساتھ ہوگا۔ اسماء عدد مثلا مائۃ بھی اپنے افراد یعنی اکائیوں پر صادق آتا ہے لیکن دلالت تضمن کے ساتھ لہذا اسماء عدد مستغرق جمیع ما یصلح لہ کے تحت داخل ہونگے پس ان کو خارج کرنے کے لیے غیر محصور کی قید ضروری ہے۔

وقوله الخ : ۔مستغرق کی کی ترکیب اور معنی بیان کیا، کہ یہ لفظ کی صفت ہونے کے بناء پر مرفوع ہے اور مستغرق کا معنی یہ ہے کہ لفظ دلالت کرنے اور صادق آنے کے لحاظ سے ان تمام افراد کو شامل ہو جن پر صادق آنے کی وہ صلاحیت رکھتا ہے۔

التلویح: **قولُه والافجمعٌ منكَّرٌ المعتبَرُ في العامِ عندَ فخرِ الاسلامِ وبعضُ المشائخِ هو انتظامُ جمعٍ من المسمياتِ باعتبارِ امرٍ يشترِكُ فيه سواءٌ وجِدَ الاستغراقُ اولا فالجمعُ المنكَّرُ عندَهم عامٌّ سواءٌ كان مستغرِقًا اولَا والمصنفُ لمَّا اشتَرَطَ الاستغراقَ على ماهو اختيارُ المحقّقِينَ فالجمعُ المنكَّرُ يكونُ واسطةً بينَ العامِ والخاصِّ عندَ من يقولُ بعدمِ استغراقِه وعاماً عند من يقولُ باستغراقِه وعلى هذاالتقديرِ يكونُ المرادُ بالجمعِ المنكَّرِ في قولِه والافجمعٌ منكرٌ الجمعُ الذى تدلُّ قرينةٌ على عدمِ استغراقِه في رائت اليومَ رجالًا وفي الدارِ رجالٌ الا ان هذاغيرُمختَصٍ بالجمعِ المنكرِ بل كلُّ عامٍ مقصورٌ على البعضِ بدليلِ العقلِ اوغيرَ يلزمُه ان يكونَ واسطةً جمعاً منكراً اونحوَه على مقتضٰى عبارةِ المنصنفِ لِدخولِه في قولِه وان لم يستَغْرِقْ فجمعٌ منكرٌونحوُه وفسادُه بيّنٌ قولُه اوباعتبارِ النوعِ كرجلٍ وفرسٍ اشارةٌ الى انَّ النوعَ في عرفِ الشرعِ قد يكونُ نوعًا منطقيًا كالفرسِ وقدلايكونُ كالرجلِ فان الشرعَ يجعَلُ الرجلَ والمراةَ نوعينِ مختلفينِ نظراً الى اختصاصِ الرجلِ باحكامٍ مثلَ النبوةِ والامامةِ والشهادةِ في الحدِّ والقصاصِ وغيرِ ذالكَ**

ترجمہ: صنف کا قول والاجمع منکر، فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے ہاں عام میں معتبر وہ مسمیات کی جماعت کو شامل ہونا ہے ایسے امر میں جو اس میں مشترک ہو خواہ اس میں استغراق پایا جائے یا نہ، پس جمع منکر ان کے نزدیک عام ہے خواہ وہ مستغرق ہو یا نہ ہو اور مصنف نے جب شرط لگا دی استغراق کی جیسا کہ بعض محققین کا اختیار ہے، پس جمع منکر واسطہ ہوگا عام اور خاص کے درمیان اس شخص کے ہاں جو قائل ہے اس کے عدم استغراق کا، اور عام ہوگا اس شخص کے ہاں جو قول کرتا ہے اس کے استغراق کا، اور اس تقدیر پر جمع منکر سے مراد مصنف کے قول والاجمع منکر میں وہ جمع ہوگی کہ قرینہ دلالت کرے اس کے عدم استغراق پر، جیسے رائیت الیوم رجالا، اور وفی الدار رجال، مگر یہ جمع منکر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر عام بعض پر بند ہوتا ہے عقل کی دلیل کے ساتھ یا اس کے غیر کے ساتھ، اور اس کو لازم ہے یہ کہ وہ واسطہ ہو خواہ وہ عام ہو یا جمع منکر ہو یا اس کی مثل مصنف کی عبارت کے مقتضی کے مطابق بوجہ اس کے داخل ہونے مصنف کے قول وان لم یستغرق فجمع منکر ونحوہ میں اور اس کا فاسد ہونا واضح ہے۔ مصنف کا قول اوباعتبار، اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نوع شرع کے عرف میں کبھی نوع منطقی ہوتی ہے جیسے فرس، اور کبھی نہیں ہوتی جیسے رجل، اس لیے کہ شرع مرد وعورت کو دو نوعیں قرار دیتی ہے جو مختلف ہیں نظر کرتے ہوئے مرد کے احکام کے ساتھ اختصاص کی طرف جیسے نبوت، امامت، حد اور قصاص میں گواہی وغیرہ۔

تشریح: **المعتبر الخ** :۔عام اور جمع منکر کے بارے میں فخر الاسلام اور مصنف کے درمیان اختلاف بیان کرتے ہیں فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام کا معنی ہے مسمیات کی ایک جماعت کو شامل ہونا ایسے امر کے اعتبار سے کہ جو امر ان مسمیات کے درمیان مشترک ہو خواہ استغراق ہو یا نہ ہو۔تو اب جمع منکر فخر الاسلامؒ کے اور بعض مشائخ کے ہاں عام ہوگا خواہ جمع منکر میں استغراق ہو یا نہ ہو۔لیکن مصنف کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے،اب جمع منکر عام ہوگا یا نہیں؟اس کا مدار ایک اختلاف پر ہے،جمع منکر کے بارے میں دو مذہب ہیں (۱) جمع منکر میں استغراق نہیں ہوتا (۲) جمع منکر میں استغراق ہوتا ہے۔جو کہتے ہیں جمع منکر میں استغراق نہیں ہوتا ان کے مطابق جمع منکر عام نہیں ہے بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہے اور جن کے نزدیک جمع منکر میں استغراق ہے ان کے مطابق جمع منکر عام ہوگا۔

وعلى هذا الخ :۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جن کے نزدیک جمع منکر میں استغراق ہوتا ہے ان کے مطابق مصنف کا قول والا فی جمع منکر کہنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہے؟اس کا جواب دیا کہ والا فی جمع منکر میں جمع سے مراد وہ جمع منکر ہے جہاں اس کے عدم استغراق پر قرینہ موجود ہو جیسے رایت الیوم رجالاً اور فی الدار رجال میں رجالاً اور رجال جمع منکر ہے جس کے عدم استغراق پر قرینہ موجود ہے وہ قرینہ یہ ہے کہ تمام رجال کو ایک ہی دن میں نہیں دیکھا جاسکتا اور تمام رجال ایک دار میں نہیں سما سکتے ،جب جمع منکر سے مراد وہ ہے جس کے عدم استغراق پر قرینہ ہو تو اب مصنفؒ کا والا فی جمع منکر کہنا اور اس کو عام اور خاص کے درمیان واسطہ بنانا درست ہوا۔

الا ان الخ :۔یہاں سے مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ وہ جمع منکر جس کے عدم استغراق پر قرینہ موجود ہو وہ عام نہیں بلکہ عام وخاص کے درمیان واسطہ ہوتی ہے تو یہ بات جمع منکر کے ساتھ خاص نہیں ہے عام مخصوص منہ البعض میں بھی عدم استغراق پر قرینہ موجود ہوتا ہے تو لازم آئیگا کہ عام مخصوص منہ البعض بھی عام نہ ہو بلکہ واسطہ ہو خواہ بعض پر اس کا مقصور ومخصوص ہونا دلیل عقل کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے۔حالانکہ عام مخصوص منہ البعض عام ہوتا ہے،عام اور خاص کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا۔

على مقتضى الخ :۔یہاں سے سمجھایا کہ مصنفؒ کی عبارت بھی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام مخصوص منہ البعض عام نہ ہو کیونکہ مصنف نے کہا وان لم یستغرق فجمع منکر ونحوہ،کہ اگر لفظ میں استغراق نہ ہو تو جمع منکر اور اس کی مثل ہے عام مخصوص منہ البعض میں بھی استغراق نہیں ہوتا،شارح کہتے ہیں اس کا فساد واضح ہے یعنی عام مخصوص منہ البعض کو عام نہ کہنا اور واسطہ بنانا غلط ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ عام مخصوص منہ البعض کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ما کان (ماضی) کے اعتبار سے عام تھا،فی الحال تو وہ عام نہیں ہے کیونکہ وہ مستغرق نہیں ہوتا۔

اشارة الخ :۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ مصنفؒ نے خاص نوعی کی دو مثالیں ذکر کیں رجل اور فرس؟اس کا جواب سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ نوع کی دو قسمیں ہیں نوع شرعی اور نوع منطقی۔نوع شرعی وہ ہے جو ایسے کثیرین پر بولی جائے جن کے اغراض ایک ہوں اور نوع منطقی وہ ہے کثیرین پر ماھو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں ایک ہوں اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے خاص نوعی کی دو مثالیں ذکر کیں تا کہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ نوع شرعی کبھی نوع منطقی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی نوع شرعی منطقی ہو جیسے فرس،یہ نوع شرعی بھی ہے اس لیے کہ اس کا اطلاق ایسے کثیرین (فرس مونث ومذکر) پر ہوتا ہے جن کے اغراض متحد ہیں یعنی سواری کرنا وغیرہ اور نوع منطقی بھی ہے اس لیے کہ اس کا اطلاق ایسے کثیرین پر ہوتا ہے جن کی

حقیقت ایک ہے یعنی حیوان صاہل۔اورنوع شرعی نوع منطقی نہ ہو جیسے رجل، یہ نوع شرعی ہے کیونکہ شرع میں رجل الگ نوع ہے اورامراۃ الگ نوع ہے اس لیے کہ مرد وعورت کے مقاصد واغراض الگ الگ ہیں، مثلاً مرد نبی، امام اور حدود وقصاص میں گواہ بن سکتا ہے جبکہ عورت نہیں بن سکتی لیکن رجل نوع منطقی نہیں ہے اس لیے کہ اگر چہ اس کا اطلاق حقیقۃً واحد کے افراد پر ہوتا ہے لیکن نوع منطقی میں ضروری ہے کہ وہ ماہو کے جواب میں بولی جائے اور رجل ماہو کے جواب میں نہیں بولا جاتا۔

التوضیح: ثم المشترَکُ ان تَرَجَّحَ بعضُ معانِیه برائی یسمّٰی مُاوَّلًا واصحابُنا قسَّمُو اللفظَ باعتبارِ الصیغۃِ واللغۃِ ای باعتبارِ الوضعِ الی الخاصِّ والعامِّ والمشترَکِ والمائولِ وانما لم اُورِدَ المُاَوَّلَ فی القسمۃِ لانه لیسَ باعتبارِ الوضعِ بل باعتبارِ رایِ المجتھِدِ ثم ھھنا تقسیمٌ آخَرُ لابدَّ من معرفتِه ومعرفۃِ الاقسامِ التی تحصُلُ منه وھو ھذا وایضاً الاسمُ الظاھِرُ ان کانَ معنَاہ عینَ ماوُضِعَ له المشتَقُّ منه مع وزنِ المشتَقِّ فصفۃٌ والا فان تَشَخَّصَ معناہ فعلَمٌ والا فاسمُ جنسٍ وھما اما مُشتَقَّانِ اولا ثم کلٌّ من الصفۃِ واسمِ الجنسِ ان اُرِیدَ منه المُسَمّٰی بلاقیدٍ فمطلقٌ اومعه فمقیدٌ اواشخاصُه کلُّھا فعامٌّ اوبعضُھا معیناً فمعھودٌ اومنکَّر اًفنکرۃٌ فھی ماوُضِعَ لشیٍ لابعینِه عندَ الاطلاقِ لِلسامِعِ والمعرفۃُ ماوُضِعَ لمعینٍ عندَ الاطلاقِ له ای لِلسامِعِ وانما قُلتُ عندَ الاطلاقِ اذ لافرقَ بینَ المعرفۃِ والنکرۃِ فی التعیینِ وعدمِ التعیینِ عندَ الوضعِ وانما قُلتُ لِلسامِعِ لانه اذاقال جاءَ نِی رجلٌ یمکِنُ ان یکونَ الرجلُ متعینًا للمتکلّمِ فعُلِمَ من ھذا التقسیمِ حدودُ کلٍّ من الاقسامِ واعلَمْ انَّ المطلَقَ من اقسامِ الخاصِّ لانَّ المطلَقَ وُضِعَ لِلواحدِ النوعیّ واعلَمْ انَّه یجبُ فی کلِّ قسمٍ من ھذہ الاقسامِ ان یعتَبَرَ من حیثُ ھو کذالِک حتی لایُتَوَھَّمَ التنافِی بینَ کلِّ قسمٍ وقسمٍ فان بعضَ الاقسامِ قد یَجتمِعُ من بعضٍ وبعضَھا لا مثلَ قولِنا جَرَّتِ العیونُ فمِنْ حیثُ انَّ العینَ وضِعَتْ تارۃً للباصرۃِ وتارۃً لعینِ الماءِ یکونُ العینُ مشترکۃً بھذہ الحیثیۃِ ومِنْ حیثُ ان العیونَ شاملۃٌ لِافرادِ تلک الحقیقۃِ وھی عینُ الماءِ مثلًا تکونُ عاماً بھذِہ الحیثیۃ فعُلِمَ انه لاتنافِیَ بینَ العامِ والمشترَکِ لکنْ بینَ العامِ والخاصِّ تنافٍ اذ لایمکِنُ ان یکونَ اللفظُ والوحدُ خاصًا وعاماً بالحیثیتینِ فاعتُبِرَ ھذافی البواقِی فانه سھلٌ بعدَ الوقوفِ علی الحد ودِ التی ذکرنَا ہ

ترجمہ: پھر مشترک اگر راجح ہو جائیں اس کے بعض معانی رائے کی وجہ سے تو اس کا نام رکھا جاتا ہے موول، اور ہمارے اصحاب نے لفظ کی تقسیم کی ہے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے یعنی وضع کے اعتبار سے، خاص، عام، مشترک اور موول کی طرف، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ میں نے موول کو ذکر نہیں کیا تقسیم میں، اس لیے کہ یہ وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ مجتہد کی رائے کے اعتبار سے ہے، پھر یہاں پر ایک اور تقسیم ہے، ضروری ہے اس کو جاننا اور ان اقسام کو جاننا جو اس سے حاصل ہوتی ہیں، اور وہ یہ ہے، کہ نیز اسم ظاہر کا معنی اگر بعینہ وہ ہو جس کے لیے مشتق منہ کو وضع کیا گیا، مشتق کے وزن کے ساتھ تو وہ صفت ہے ورنہ پس اگر متشخص ہو اس کا معنی تو وہ علم ہے ورنہ پس اسم جنس ہے ۔اور وہ دونوں یا مشتق ہونگے یا نہیں پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر مراد لیا جائے مسمی کو بغیر قید کے تو وہ مطلق ہے اور اگر قید کے ساتھ ہو تو وہ مقید ہے یا مراد اس کے تمام اشخاص ہوں تو وہ عام ہے یا اس کے بعض معین افراد ہوں تو وہ معرفہ ہے یا بعض غیر معین مراد ہوں تو وہ نکرہ ہے، پس نکرہ وہ ہے جو ایسی شئی کے لیے وضع کیا گیا ہو جو غیر معین ہو سامع کے لیے بولنے کے وقت، اور معرفہ وہ ہے جو وضع کیا گیا ہو ایسی شئی کے لیے جو متعین ہو بولنے کے وقت اس کے لیے یعنی سامع کے لیے، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ میں نے عند

الاطلاق کہا اس لیے کہ معرفہ اور نکرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں وضع کے وقت تعیین اور عدم تعیین میں، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ میں نے کہا للسامع، اس لیے کہ جب کہے جاءنی رجل تو ممکن ہے کہ وہ رجل متکلم کے لیے متعین ہو پس اس تقسیم سے تمام اقسام کی تعریفیں معلوم ہو گئیں۔ اور جان تو کہ ان اقسام میں سے ہر قسم میں واجب ہے کہ اعتبار کیا جائے من حیث ہو ہو کا، تا کہ وہم نہ ہوا ایک قسم اور دوسری قسم کے درمیان منافات کا، اس لیے کہ بعض اقسام کبھی بعض اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں اور بعض کے ساتھ نہیں، جیسے ہمارا قول جرت العیون، پس اس حیثیت سے کہ عین کو وضع کیا گیا ایک مرتبہ آنکھ کے لیے اور ایک مرتبہ چشمے کے لیے، یہ عین مشترک ہوگا اس حیثیت سے اور اس حیثیت سے کہ عین اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہے مثلا وہ حقیقت چشمہ ہے، تو یہ اس حیثیت سے یہ عام ہوگا، پس معلوم ہوا کہ عام اور مشترک کے درمیان کوئی منافات نہیں لیکن عام اور خاص کے درمیان منافات ہے، اس لیے کہ ممکن ہے کہ ایک لفظ خاص اور عام ہو دو حیثیتوں سے، پس اس کا اعتبار کیا جائیگا باقی اقسام میں، اس لیے کہ وہ آسان ہے ان تعریفات پر مطلع ہونے کے بعد جو ہم نے ذکر کر دی ہیں۔

تشریح: **ثم المشترک الخ**۔ مؤول کی تعریف کی کہ مؤول وہ مشترک ہوتا ہے جس کے بعض معانی رائے کی بناء پر راجح ہو جائیں۔

واصحابنا الخ :۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ ہمارے دیگر بعض حضرات نے تقسیم اول کی یہ قسمیں ذکر کیں، خاص، عام، مشترک مؤول۔

وانما الخ :۔ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف نے مؤول کو تقسیم اول میں کیوں شمار نہ کیا؟ جواب دیا کہ تقسیم اول باعتبار وضع کے ہے اور مؤول مصنفؒ کے نزدیک باعتبار وضع کے لفظ کی قسم ہے ہی نہیں، بلکہ یہ تو باعتبار رای مجتہد کے لفظ کی قسم ہے۔

ثم ههنا الخ :۔ لفظ کی باعتبار وضع کے ایک اور تقسیم ہے جس کی معرفت اور اس کے اقسام کی معرفت ضروری ہے، وہ تقسیم یہ ہے اسم ظاہر کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہوگا جس کو اس ظاہر کے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس اسم ظاہر کا وزن مشتق والا ہوگا یا نہیں، اگر اس ظاہر کا معنی مشتق منہ والا ہو اور اس کا وزن مشتق والا ہو تو وہ صفت ہے اور اگر اس کا معنی مشتق منہ والا نہ ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا معنی معین و مشخص ہوگا یا نہیں، اگر اس کا معنی مشخص ہو تو وہ علم ہے اگر اس کا معنی مشخص نہ ہو تو وہ اسم جنس ہے،

وهما الخ :۔ علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی مشتق نہیں ہوتے،

ثم کل الخ :۔ صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے مراد یا تو مسمی ہوگا یا اشخاص ہونگے اگر مسمی ہو تو یا بغیر قید کے مسمی ہوگا یا قید کے ساتھ مسمی ہوگا اگر مراد بغیر قید کے مسمی ہو تو وہ مطلق ہے، اور قید کے ساتھ تو وہ مقید ہے اور مراد اشخاص ہوں تو پھر مراد سارے اشخاص ہونگے یا بعض، اگر سارے اشخاص مراد ہوں تو وہ عام ہے اگر بعض مراد ہوں تو وہ معین ہونگے یا منکر، اگر معین ہونگے تو وہ معرفہ ہے اور اگر منکر ہوں تو وہ نکرہ ہے۔

فهی الخ :۔ نکرہ اور معرفہ کی تعریف کی، نکرہ وہ ہے کہ سامع کے لیے اطلاق کے وقت اس کی وضع غیر معین کے لیے ہو اور معرفہ وہ ہے کہ سامع کے لیے اطلاق کے وقت اس کی وضع معین کے لیے ہو۔

وانما الخ :۔ معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں اطلاق کا فائدہ بتایا کہ یہ اس لیے کہا کیونکہ وضع کے وقت نکرہ اور معرفہ میں تعیین اور عدم تعیین کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا، اطلاق کے وقت فرق ہوتا ہے۔

وانما قلت الخ :۔ معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں سامع کا فائدہ بتلایا، کہ سامع اس لیے کہا کیونکہ جب یہ کہیں جاءنی رجل، تو

ممکن ہے وہ رجل متکلم کے نزدیک متعین ہو حالانکہ یہ نکرہ ہے، اس کے نکرہ ہونے کی وجہ صرف یہی ہے کہ سامع کے نزدیک یہ غیر متعین ہے

فعلم الخ :۔ایک فائدہ بتایا کہ پچھلی کلام سے ہر قسم کی تعریف بھی معلوم ہوگئی، پس صفت وہ ہے جس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو اور وہ مشتق کے وزن پر ہو۔ علم وہ ہے جس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا نہ ہو اور وہ معنی متشخص ہو، اسم جنس وہ ہے جس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا نہ ہو اور اس کا معنی متشخص نہ ہو، مطلق وہ ہے کہ جس سے مراد بغیر قید کے مسمی ہو، مقید وہ ہے جس سے مراد قید کے ساتھ مسمی ہو عام وہ ہے جس سے مراد سارے اشخاص ہوں اور معرفہ اور نکرہ کی تعریف ابھی گزری ہے۔

واعلم الخ :۔ایک فائدہ ہے کہ مطلق خاص کی قسم ہے کیونکہ مطلق کی وضع واحد نوعی کے لیے ہے تو مطلق خاص نوعی ہوا۔

واعلم الخ :۔ایک سوال کا جواب ہے کہ ایک تقسیم کی اقسام کے درمیان منافات ضروری ہوتی ہے اور یہاں اقسام میں منافات نہیں، اس لیے کہ مثلاً مشترک اور عام عین میں جمع ہیں، عین مشترک بھی ہے اور عام بھی؟ اس کا جواب دیا کہ ایک تقسیم کی اقسام کے درمیان اعتباری منافات کافی ہوتی ہے اور وہ یہاں موجود ہے وہ اس طرح کہ عین کا مشترک ہونا اس اعتبار اور حیثیت سے ہے کہ کبھی اس کی وضع آنکھ کے لیے ہوتی ہے اور کبھی چشمہ کے لیے، اور اس کا عام ہونا اس حیثیت سے ہے کہ عین چشمے کے تمام افراد کو شامل ہے۔

فعلم الخ :۔ایک فائدہ بتایا کہ بسا اوقات تو تقسیم واحد کی اقسام کے درمیان منافات اعتباری کافی ہو جاتی ہے جیسے مشترک اور عام میں، لیکن بسا اوقات منافات اعتباری کافی نہیں ہوتی بلکہ ذاتی منافات ضروری ہوتی ہے جیسے عام اور خاص میں، ان میں ذاتی منافات ہے ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو اور دوسری حیثیت سے عام ہو۔

فاعتبر الخ :۔ایک فائدہ بتایا کہ باقی تقسیمات کی اقسام میں یہی تفصیل ملحوظ رکھی جائے کہ بعض اقسام میں منافات اعتباری ہوگی اور بعض میں منافات ذاتی ہوگی اور اقسام کی جو تعریفات ہم نے ذکر کی ہیں ان کو سمجھ لینے کے بعد اس " تفصیل " کا سمجھنا آسان ہے۔

التلويح: قولـه ثُمَّ الـمشتـرَكُ وذكَـرَ فـخـرُ الاسـلامؒ وغيـرُه انَّ اقسـامَ النظمِ صيغةً ولغةً اربعةٌ الخاصُّ والعامُّ والمشتَرَكُ والماوَّلُ وفسَّرَ المُاوَّلَ بِماتَرَجَّحَ من المشتَرَكِ بعضُ وجوهِه بغالبِ الرائِي واورِدَ عليه ان الماوَّلَ قد لايكـون مـن الـمشتَرَكِ وترجُّحُه قد لايكونُ بغالبِ الراىِ كماذُكِرَ فی الميزانِ انَّ الخفِیَّ والمشكِلَ والمُجمَلَ اِذَالَـحِقَهـا البيـانُ بـدليـلٍ قطعيٍ يسمّٰى مفسَّراً واذازَالَ خفاءُ ها بدليلٍ فيه شبهةٌ كخبرِ الواحدِ والقياسِ يسمّٰى مـاوَّلًا واُجيبَ عـنِ الاولِ بـان ليـس الـمـرادُ تعريفَ مطلقِ المُاوَّلِ بل الماولِ الذى من المشتَرَكِ لانه الذى من اقسـامِ الـنـظمِ صيغةً ولغةً وعن الثانِى بان غالبَ الراىِ معنَاه الظنُّ الغالِبُ سواءٌ حصَلَ من خبرِ الواحدِ اوالقياسِ والتـامّـلِ فـی الـصيغةِ كمافی ثلاثةِ قروءٍ ومعنٰى كونِه من اقسامِ النظمِ صيغةً ولغةً اَنَّ الحكمَ بعدَ التاويلِ مضافٌ الـى الـصيـغةِوقِيلَ المرادُ بغالِبِ الرائِى التامُّلُ والاجتِهَادُ فی نفسِ الصيغةِ وقُيِّدَ بالاشتراكِ والترجيح بالاجتهادِ والتامّلِ فی نفسِ الصيغةِ ليتَحَقَّقَ كونُه من اقسامِ النظمِ صيغةً ولغةً فان المشترَكَ موضوعٌ لِمعانٍ متعدِّدَةٍ يحتمِلُ كلًّامـنـهـمـا عـلى سبيلِ البدلِ فاذاحُمِلَ على احدِها بالنظرِ فی الصيغةِ اى اللفظِ الموضوعِ لم يَخْرُجْ عن اقسامِ النظمِ صيغةً ولغةً اى وضعًا بخلافِ ماإذاحُمِلَ عليه بقطعيٍ فانه يكون تفسيراً لاتاويلاً اوبقياسٍ اوخبرِ واحدٍ فانه لايكـونُ بهـذاالاعتبـارِ من اقسامِ النظمِ صيغةً ولغةً وكذااذا لم يَكُنْ مشتركًا بل خفيًا اومجمَلًا اومشكِلًا فأُزِيلَ

خفاءُ ہ بقطعیٍ اوظنیٍ

ترجمہ: مصنف کا قول ثم المشترک، اور فخر الاسلامؒ اور ان کے غیر نے ذکر کیا کہ نظم کی صیغہ اور لغت کے لحاظ سے اقسام چار ہیں خاص، عام، مشترک اور موول، اور موول کی تفسیر کی اس چیز کے ساتھ کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کے بعض معانی غالب رائے کے ساتھ، اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ موول کبھی مشترک میں سے نہیں ہوتا، اور اس کا راجح ہونا کبھی غالب رائے کے ساتھ نہیں ہوتا، جیسا کہ میزان میں ذکر کیا گیا ہے کہ خفی، مشکل، مشترک اور مجمل، جب ان کو بیان لاحق ہو جائے دلیل قطعی کے ساتھ تو اس کا نام رکھا جاتا ہے مفسر، اور جب ان کا خفاء زائل ہو جائے ایسی دلیل کے ساتھ جس میں شبہ ہو جیسے خبر واحد اور قیاس، اس کا نام رکھا جاتا ہے موول، اور پہلے کا جواب دیا گیا کہ مراد مطلق موول کی تعریف نہیں، بلکہ اس موول کی ہے جو مشترک میں سے ہو اس لیے کہ وہی نظم کی صیغہ اور لغت کے لحاظ سے اقسام میں سے ہے۔ اور جواب دیا گیا ثانی کا کہ غالب رائے کا معنی ہے ظن غالب، خواہ وہ حاصل ہو خبر واحد سے یا قیاس سے یا صیغہ میں غور کرنے سے، جیسا کہ ثلاثۃ قروء میں اور اس کے صیغۃً ولغۃً نظم کی اقسام میں سے ہونے کا معنی یہ ہے کہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا غالب رائے سے مراد نفس صیغہ میں غور کرنا اور اجتہاد کرنا ہے اور مقید کیا گیا اشتراک کے ساتھ اور اجتہاد اور نفس صیغہ میں غور کرنے کے ذریعہ ترجیح کے ساتھ تاکہ متحقق ہو جائے اس کا نظم صیغۃً ولغۃً کی اقسام میں سے ہونا، اس لیے کہ مشترک موضوع ہوتا ہے معانی متعددہ کے لیے، ان میں سے ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے بدل کے طریق پر پس جب اس کو کسی ایک معنی پر محمول کیا جائے صیغہ میں نظر کرنے کے لحاظ سے یعنی لفظ موضوع میں نظر کرنے کے لحاظ سے تو یہ خارج نہ ہوگا نظم صیغۃً ولغۃً یعنی نظم وضعا کی اقسام سے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس کو محمول کیا جائے اس پر دلیل قطعی کیساتھ اس لیے کہ وہ تفسیر ہوگا نہ کہ تاویل، یا قیاس کے ساتھ یا خبر واحد کے ساتھ اس لیے کہ وہ اس اعتبار سے نہ ہوگا نظم صیغۃً ولغۃً کی اقسام سے، اور اسی طرح جب وہ مشترک نہ ہو بلکہ خفی، مجمل یا مشکل ہو پس اس کا خفاء زائل کیا جائے دلیل قطعی یا ظنی کے ساتھ۔

تشریح: ذکر فخر الخ: ۔متن کی وضاحت کی کہ فخر الاسلام اور دیگر بعض حضرات نے کہا نظم کی صیغہ اور لغت کے لحاظ سے چار قسمیں ہیں خاص، عام، مشترک اور مئوول۔ اور مئوول کی تفسیر اس طرح کی کہ مئوول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی غالب رائے کی وجہ سے راجح ہو جائے

واورد الخ : ۔مئوول کی اس تعریف پر دو اعتراض ذکر کر کے ان کے جواب دیتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ موؤل ہمیشہ مشترک میں سے ہوتا ہے حالانکہ کبھی موؤل مشترک میں سے نہیں ہوتا، کبھی مئوول خفی، مشکل اور مجمل میں سے ہوتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کسی ایک معنی کا راجح ہونا ہمیشہ غالب رائے کی وجہ سے ہوتا ہے بلکہ کسی اور ذریعہ (خبر واحد اور قیاس) سے بھی کوئی معنی راجح ہو سکتا ہے۔

کماذکر الخ : ۔میزان (کتاب) کی عبارت نقل کرتے ہیں جس سے مقصود پچھلے دو اعتراضوں کی تائید ہے، میزان میں ہے کہ خفی، مشکل، مشترک اور مجمل کو جب دلیل قطعی کے ساتھ بیان لاحق ہو جائے تو اس کو مفسر کہتے ہیں اور جب ان چاروں کا خفاء ایسی دلیل کی وجہ سے ہو جس میں شبہ ہوتا ہے یعنی دلیل ظنی سے جیسے خبر واحد اور قیاس، تو اس کو مئوول کہتے ہیں، اس عبارت سے معلوم ہوا کہ مئوول نہ تو ہمیشہ مشترک سے ہوتا ہے اور نہ ہمیشہ اس کا ایک معنی غالب رائے کی وجہ سے راجح ہوتا ہے۔

اجیب الخ : ۔پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف (ماترجح من المشترک بعض وجوہہ بغالب الرای) مطلق مئوول

کی تعریف نہیں بلکہ اس مئوول کی تعریف ہے جو مشترک سے تعلق رکھتا ہو اس لیے کہ مشترک اور مئوول کا مقسم نظم من حیث الصیغہ واللغۃ ہے اور وہ مئوول ہی نظم من حیث الصیغہ واللغۃ کی قسم ہے جس کا تعلق مشترک سے ہو

وعن الثانی الخ :۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے خواہ وہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے حاصل ہو یا صیغہ میں غور کرنے سے حاصل ہو جیسے ثلاثۃ قروء۔ اب احناف نے ثلاثہ کے لفظ میں غور کیا اور کہا کہ یہاں مراد تین حیض ہیں اور شوافع نے قروء کے لفظ میں غور کیا اور کہا کہ یہاں مراد تین طہر ہیں۔ لہذا مشترک کا کوئی ایک معنی اگر خبر واحد یا قیاس کی وجہ سے راجح ہو جائے تو وہ بھی مئوول ہوگا۔

ومعنی الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مئوول کو نظم کی اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں اس لیے کہ مئوول تو مجتہد کے اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ نظم سے، اس کا جواب دیا کہ تاویل واجتہاد کے بعد جو حکم حاصل ہوتا ہے اس حکم کو صیغہ اور لفظ کی طرف منسوب کرتے ہیں (مثلا کہتے ہیں ثلاثہ کے لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ ثلاثۃ قروء میں مراد تین حیض ہیں) اس لیے اس کو نظم کی اقسام میں سے شمار کیا گیا۔

قیل الخ :۔ پیچھے جو دو اعتراض گزرے یہاں سے ان کا مشترکہ جواب دیتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ غالب رائے سے مراد صیغہ میں غور وفکر اور اجتہاد کرنا ہے اور مئوول کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مشترک میں سے ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ مئوول نظم صیغۃً ولغۃً کی اقسام میں سے ہے اور یہ نظم کی اقسام میں سے تب بنے گا جبکہ دو باتیں ہوں ایک یہ کہ اس میں کسی ایک معنی کا راجح ہونا تامل فی الصیغہ کے ساتھ ہو اور دوسری یہ کہ مئوول مشترک میں سے ہو، کیونکہ مشترک کئی معانی کے لیے موضوع ہوتا ہے اور وہ ہر معنی کا علی سبیل البدل احتمال رکھتا ہے جب اسے کسی ایک معنی پر تامل فی الصیغہ کے بعد محمول کیا جائے تو تب ہی ہم کہہ سکتے ہیں کہ مئوول نظم صیغۃً ولغۃً کی اقسام میں سے ہے۔ اور اگر اسے کسی ایک معنی پر دلیل قطعی کے ساتھ محمول کیا جائے تو وہ مفسر ہوگا مئوول نہ ہوگا۔ اور اگر اسے کسی معنی پر قیاس یا خبر واحد کے ذریعہ محمول کیا جائے تو پھر وہ نظم صیغۃً ولغۃً کی اقسام میں سے نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ لفظ مشترک میں سے نہ ہو بلکہ خفی ہ مشکل یا مجمل ہو پھر اس کا خفاء اگر دلیل قطعی کے ساتھ زائل کر دیا جائے تو وہ مفسر ہوگا اور اگر اس کا خفاء دلیل ظنی کے ساتھ زائل کیا جائے تو وہ نظم صیغۃً ولغۃً کی اقسام میں سے نہ ہوگا۔

التلویح: قوله وايضًا الاسمُ الظاهرُ قَيَّدَ بذالکَ لانَّ المضمَرَ خارجٌ عن الاقسامِ وكذا اسمُ الاشارةِ فكانَّه ارَادَ ماليسَ بمضمرٍ ولااسمَ اشارةٍ والصفةُ بمقتضٰى هذاالتقسيمِ اسمٌ مشتقٌ يكون معناه عينُ ماوُضِعَ له المشتقُّ منه مع وزنِ المشتقِّ فالضاربُ لفظٌ مشتَقٌّ من الضربِ معناه معنَى الضربِ مع الفاعلِ والمضروبُ معناه الضربُ معَ المفعولِ وهذامعنٰى قولِهم مادلَّ على ذاتٍ مبهمةٍ ومعنىً معينٍ يقومُ بها واحتَرَزَ بقوله مع وزنِ المشتَقِّ عن اسمِ الزمانِ والمكانِ والآلةِ ونحوِذالک من المشتقَّاتِ اذ ليسَ معنىَ المَقْتَلِ هو القتلُ معَ المَفْعَلِ ومعنَى المِفْتَاحِ هو الفتحُ معَ المِفعَالِ اذِالتعبيرُ عما يصدُرُ عنه الفعلُ اويقَعُ عليه بالفاعلِ اوالمفعولِ شائعٌ بخلافِ التعبيرِ عن المكانِ والآلةِ بالمِفْعَلِ والمِفْعَالِ

ترجمہ: مصنف کا قول وایضا، اس کے ساتھ مقید کیا اس لیے کہ ضمیر اقسام سے خارج ہے، اور اسی طرح اسم اشارہ ہے پس گویا کہ ارادہ کیا اس کا جو ضمیر نہ ہو اور نہ اسم اشارہ ہو اور صفت اس تقسیم کے مقتضی کے ساتھ اسم مشتق ہے جس کا معنی ہے بعینہ وہ چیز جس کے لیے مشتق

منہ کو وضع کیا گیا مشتق کے وزن کیساتھ، پس ضارب لفظ ہے جو مشتق ہے ضرب سے اس کا معنی ضرب ہے فاعل کے ساتھ اور مضروب کا معنی ضرب ہے مفعول کے ساتھ اور یہی معنی ہے ان کے قول کا کہ یہ وہ ہے جو دلالت کرے ذات مبہمہ اور معنی معین پر جو اس کے ساتھ قائم ہو اور احتراز کیا اپنے قول مع وزن المشتق کے ساتھ اسم زمان، اسم مکان، اسم آلہ اور دیگر مشتقات سے اس لیے کہ نہیں ہے مقتل کا معنی قتل مفعل کے ساتھ اور نہ مفتاح کا معنی کھولنا مفعال کے ساتھ، اس لیے کہ فاعل یا مفعول کے ساتھ تعبیر کرنا اس چیز کو جس سے فعل صادر ہو یا اس پر واقع ہے، شائع ہے، بخلاف مکان اور آلہ کو مفعل یا مفعال کے ساتھ تعبیر کرنے کے۔

تشریح: **قیــــد الــــخ :** ۔الاسم کو الظاہر کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ ہے کہ کہ اسم کو ظاہر کے ساتھ مقید کیا تا کہ ضمیر اور اسم اشارہ خارج ہو جائے کیونکہ ضمیر اور اسم اشارہ آگے آنے والی اقسام سے خارج ہیں۔ پس گویا مصنف نے الاسم الظاہر سے وہ اسم مراد لیا جو نہ ضمیر ہو اور نہ اسم اشارہ ہو۔

والصفة الخ : ۔صفت کی تعریف کی، کہ اس تقسیم کے مقتضی کے مطابق صفت اس اسم مشتق کو کہتے ہیں جس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو مشتق کے وزن کے ساتھ۔ جیسے ضارب لفظ ضرب سے مشتق ہے اس کا معنی بعینہ ضرب والا ہے فاعل (ضارب) کے ساتھ،

وهـذاالخ : ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ صفت کی یہ تعریف دوسری تعریف سے مختلف ہے جو دوسرے حضرات نے بیان کی، اور وہ یہ ہے کہ صفت وہ ہے جو ذات مبہمہ اور معنی معین پر دلالت کرے اور معنی معین اس ذات مبہمہ کے ساتھ قائم ہو۔ اس کا جواب دیا کہ دونوں تعریفوں کے صرف الفاظ مختلف ہیں معنی و مقصد ایک ہے۔

واحتــرازالخ: ۔مصنف کی تعریف میں مع وزن المشتق کا فائدہ بیان کیا کہ مع وزن المشتق کی قید سے اسم زمان، اسم مکان، اسم آلہ وغیرہ سے احتراز ہے، کیونکہ وہ صفت نہیں ہیں اس لیے کہ صفت کے لیے ضروری ہے کہ اس کے معنی میں وزن مشتق ہو جبکہ اسم مکان مثلاً مقتل کا معنی قتل مع المفعل نہیں اور اسم آلہ مثلاً مفتاح کا معنی فتح مع المفعال نہیں۔

اذالتعبير الخ : ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ اسم زمان، اسم مکان، اسم آلہ وغیرہ کے معنی میں وزن المشتق استعمال نہیں کرتے جبکہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے معنی میں وزن المشتق استعمال کرتے ہیں؟ اس کا جواب دیا کہ اسم فاعل (جس سے فعل صادر ہو) کو فاعل کے ساتھ اور اسم مفعول (جس پر فعل واقع ہو) کو مفعول کے ساتھ تعبیر کرنا شائع ذائع ہے اسی لیے اسم فاعل اور اسم مفعول کے معنی میں وزن مشتق استعمال کرتے ہیں اور اسم مکان کو مفعل کے ساتھ اور اسم آلہ کو مفعال کے ساتھ تعبیر کرنا شائع ذائع نہیں اسی لیے ان کے معنی میں وزن المشتق استعمال نہیں کرتے۔

التلويح: **ولِقـائلٍ ان يقولَ هذاالتفسيرُ لايصدُقُ الاعلى صفةٍ تكونُ على وزنِ الفاعلِ والمفعولِ لانَّ التعبيرَ عما يقُومُ بـه الـمعنٰى انما يكونُ بالفاعِلِ اوالمفعولِ لابِالاَفْعَلِ والفَعْلَانِ والفَعْلِ والمُسْتَفْعِلِ والمُفَعْلِلِ ونحوِذالك فليس معنى الابْيَضِ والافْضَلِ مثلاً هو البياضُ والفَضْلُ مع الافْعَلِ ولامعنَى العَطْشَانِ هو العطْشُ مع الفَعْلَانِ ولامعنَى الخَيْرِ هو الخيريةُ مع الفَعْلِ ولامعنَى المُسْتَخْرِجِ والمُدَحْرِجِ هو الاستِخرَاجُ والدَّحْرَجَةُ مع المُستَفْعِلِ والمُفَعْلِلِ وان مُنِعَ ذالك يَمْنَعُ خروجَ اسمِ المَكَانِ والآلَةِ لِلقطعِ بانَّ القولَ بانَّ معنَى المَقْتَلِ هو القتلُ مع المَفْعَلِ ليْسَ بِابْعَدَ منَ القولِ بانَّ الابْيَضَ معناه البياضُ مع الافْعَلِ والمُدَحْرِجَ معناه الدحرجةُ مع الفَعْلَلِ**

ترجمه: اور کہنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ کہے یہ تفسیر صادق نہیں آتی مگر اس صفت پر جو فاعل یا مفعول کے وزن پر ہو اس لیے کہ اس

چیز کو تعبیر کرنا جس کے ساتھ معنی قائم ہو نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہوتا ہے فاعل کے ساتھ یا مفعول کے ساتھ نہ کہ افعل، فعلان، فعل، مستفعل، اور مفعلل وغیرہ کے ساتھ، پس نہیں ہے ابیض اور افضل کا معنی مثلا سفیدی اور فضل افعل کیساتھ اور نہ ہی عطشان کا معنی پیاس فعلان کے ساتھ، اور نہ خیر کا معنی ہے خیریت فعل کے ساتھ، اور نہ مستخرج مدحرج کا معنی ہے استخراج اور دھرجہ مستفعل اور مفعلل کے ساتھ ،اور اس کو تسلیم نہ کیا جائے تو یہ مانع ہوگا اسم مکان اور اسم آلہ کے خارج ہونے سے بوجہ اس بات کے یقینی ہونے کے کہ قول کرنا اس بات کا کہ مقتل کا معنی قتل ہے مفعل کیساتھ، یہ بعید نہیں ہے اس بات کا قول کرنے سے کہ ابیض کا معنی بیاض ہے افعل کیساتھ اور مدحرج کا معنی دھرجہ ہے مفعلل کے ساتھ

تشریح: **ولقائل الخ** :۔ مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ صفت کی یہ تعریف فقط اس صفت پر صادق آتی ہے جو فاعل یا مفعول کے وزن پر ہو اس لیے کہ صفت کی تعریف میں مع وزن المشتق ماخوذ ہے اور مشتقات میں سے صرف الفاعل اور المفعول ہی ایسے ہیں جن کے ساتھ ذات مبہمہ (جس کے ساتھ معنی قائم ہو) کو تعبیر کیا جاتا ہے، دیگر اوزان مشتقہ مثلا افعل، فعلان، فعل، مستفعل، مفعلل، وغیرہ کے ساتھ ذات مبہمہ کو تعبیر نہیں کیا جاتا، چنانچہ ابیض کا معنی بیاض مع الافعل نہیں، افضل کا معنی فضل مع الافعل نہیں، عطشان کا معنی عطش مع الفعلان نہیں، خیر کا معنی خیریۃ مع الفعل نہیں، مستخرج کا معنی استخراج مع المستخرج نہیں، مدحرج کا معنی دھرجہ مع المفعلل نہیں۔ حالانکہ ابیض، افضل، عطشان، خیر، مستخرج، اور مدحرج بھی صفات ہیں۔

وان منع الخ :۔ اس اعتراض کا ایک جواب ہوسکتا تھا، شارح اس جواب پر رد کرتے ہیں، جواب یہ ہے کہ جس طرح وہ الفاظ صفات ہیں جو الفاعل یا المفعول کے وزن پر ہوں باقی مشتقات ابیض، افضل وغیرہ بھی صفات ہیں اور ابیض کا معنی بیاض مع الافعل کیا جاتا ہے اسی طرح باقی مشتقات کا بھی یہ حال ہے لہذا کوئی اشکال نہیں، شارح نے اس پر رد کردیا کہا اگر یہ کہا جائے ابیض کا معنی بیاض مع الافعل ہے تو پھر اسم مکان مقتل کا معنی بھی قتل مع المفعل کرنا چاہیے اس لیے کہ مقتل کا معنی قتل مع المفعل کرنا یہ ابیض بمعنی بیاض مع الافعل سے اور مدحرج بمعنی دھرجہ مع مع مفعلل سے بعید تو نہیں، تو پھر کیا وجہ کہ آپ کے نزدیک ابیض کا معنی بیاض مع الافعل کرنا تو درست ہے لیکن مقتل کا معنی قتل مع الافعل درست نہیں۔

اصل اعتراض کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کے نزدیک تو اسم فاعل، اسم مفعول، اسم مکان، اسم زمان، وغیرہ سب ہی صفات میں داخل ہیں، مصنف نے انکار تو نہیں کیا، ہاں صاحب تلویح نے کہا کہ مع وزن المشتق کی قید اسم زمان وغیرہ سے احتراز ہے، مصنف شارح (صاحب تلویح) کی اس بات کے ذمہ دار نہیں ہیں۔

التلویح: **قوله وهما اى العلَمُ واسمُ الجنسِ اِمَّا مُشْتَقَّان كحاتِمٍ ومَقْتَلٍ ولايصِحُّ التمثيلُ بنحوِضاربٍ لانه جَعَلَ الصفةَ قسِيماً لِاسمِ الجنسِ اولَا كَزيدٍ ورجلٍ والاشتقاقُ يفسَّرُ تارةً باعتبارِ العلَمِ فيُقالُ هو ان تَجِدَ بينَ اللفظينِ تناسباً فى اصلِ المعنٰى والتركيبِ فتَرُدُّ احدَهما على الاخَرِ والمردودُ مشتقٌّ والمردودُ اليه مشتقٌّ منه وتارةً باعتبارِ العملِ فيقالُ هو ان تاخُذَ من اللفظِ مايُنَاسِبُه فى حروفِه الاصولِ وترتيبِها وتجعَلَه دالًا على معنًى يناسِبُ معناه فالماخوذُ مشتقٌّ والماخوذُ منه مشتقٌّ منه ولايخفٰى انَّ العلمَ لايكونُ مشتقًّا باعتبارِ المعنٰى العلَمِى بل باعتبارِ المعنَى الاصليّ المنقولِ عنه فالمشتقُّ حقيقةً وهوَ اسمُ الجنسِ لاغيرَ**

ترجمہ: مصنف کا قول وہما، یعنی علم اور اسم جنس یا مشتق ہونگے جیسے حاتم اور مقتل اور صحیح نہیں ہے ضارب کے مثل کے ساتھ مثال دینا

اس لیے کہ مصنف نے صفت کو اسم جنس کا قسیم بنایا، یا مشتق نہ ہونگے جیسے زید اور رجل، اور اشتقاق کی کبھی تفسیر کی جاتی ہے علم کے اعتبار سے، پس کہا جاتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ تو پائے دولفظوں کے درمیان تناسب اصل معنی اور ترکیب میں پس تو ایک کو لوٹائے دوسرے پر، لوٹایا ہوا مشتق ہے اور جس کی طرف لوٹایا جائے وہ مشتق منہ ہے اور کبھی تفسیر کی جاتی ہے باعتبار عمل کے پس کہا جاتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ تو لفظ سے لے اس کو جو اس کے مناسب ہو اس کے حروف اصل میں اور ان کی ترتیب میں، پس تو اس کو دال بنادے ایسے معنی پر اس کے معنی کے مناسب ہو، پس جس کو لیا گیا وہ مشتق ہے اور ماخوذ منہ مشتق منہ ہے اور مخفی نہیں ہے یہ بات کہ علم مشتق نہیں ہوتا معنی علمی کے اعتبار سے بلکہ معنی اصلی منقول عنہ کے اعتبار سے ہوتا ہے پس مشتق حقیقۃً وہ اس جنس ہے نہ کہ اس کا غیر

تشریح: **وهـمـا ای العلم الخ:** ۔علم اور اسم جنس کی تقسیم کرتے ہیں کہ علم اور اسم جنس میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں مشتق اور غیر مشتق یعنی جامد۔علم مشتق کی مثال جیسے حاتم، اور اسم جنس مشتق کی مثال جیسے مقتل اور علم غیر مشتق کی مثال جیسے زید اور اسم جنس غیر مشتق کی مثال جیسے رجل۔

ولا یصح الخ : ۔یہ ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شاید ضارب کو اسم جنس مشتق کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے، اس وہم کو دور کر دیا کہ نہیں! ضارب اسم جنس مشتق کی مثال نہیں بن سکتا اس لیے کہ ضارب صفت ہے اور صفت اسم جنس کا قسیم یعنی مقابل ہے اور شئی کی قسیم کی مثال اس شئی کی مثال نہیں بن سکتی!

والاشتـقـاق الخ : ۔اشتقاق کی تقسیم کرتے ہیں، اشتقاق کی دو قسمیں ہیں اشتقاق علمی اور اشتقاق عملی۔اشتقاق علمی یہ ہے کہ دولفظوں کے درمیان اصل معنی اور ترکیب میں تناسب ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر لوٹا دیا جائے، جس کو لوٹایا جائے اس کو مشتق اور جس کی طرف لوٹایا جائے اس کو مشتق منہ کہتے ہیں۔اور اشتقاق عملی یہ ہے کہ ایک لفظ سے دوسرا ایسا لفظ نکالا جائے جو اپنے حروف اصلیہ اور ترتیب حروف میں پہلے لفظ کے مناسب ہو اور وہ دوسرا لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی پہلے لفظ کے معنی کے مناسب ہو۔جس لفظ کو نکالا جائے اسے مشتق اور جس لفظ سے نکالا جائے اسے مشتق منہ کہتے ہیں۔

ولا یـخـفـی الخ : ۔مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ مصنف کا علم کو مشتق و جامد کی طرف تقسیم کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ علم کبھی مشتق نہیں ہوتا۔

بـاعتبار الخ : ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ علم اپنے معنی منقول عنہ کے اعتبار سے مشتق ہو سکتا ہے تو یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ علم مشتق نہیں ہوتا؟ اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد یہ ہے علم اپنے معنی علمی کے اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا۔

فالمشتق الخ : ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب علم اپنے معنی اصلی منقول عنہ کے اعتبار سے مشتق ہو سکتا ہے تو پھر مصنف نے جو علم کی تقسیم مشتق و جامد کی طرف کی ہے، اس کو اسی پر محمول کر لیا جائے چنانچہ ولا یخفی الخ والا اعتراض درست نہ ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ علم اپنے معنی اصلی منقول عنہ کے اعتبار سے علم ہوتا ہی نہیں بلکہ اسم جنس ہوتا ہے پس علم کا اس اعتبار سے مشتق ہونا درحقیقت اسم جنس کا مشتق ہونا ہے، لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ علم مشتق ہو سکتا ہے۔

التلویح: **قولُه ان اُرِیْدَ منه المسمّٰی بلاقیدٍ فمطلقٌ مشعِرٌ بانَّ المرادَ فی المطلَقِ نفسُ المسمّٰی دونَ الفردِ ولیسَ کـذالک لِـلـقطعِ بانَّ المرادَ بقولِه فتحریرُ رقبةٍ فردٌ من افرادِ هذاالمفهومِ غیرُ مقیدٍ بشیٍ من العوارضِ قوله فهی مـاوُضِـعَ لـمَّـا کـان الـخارجُ من التقسیمِ بعضَ انواعِ النکرةِ وهو مااستُعمِلَ فی الفردِ دونَ نفسِ المسمّٰی وفی**

مقابلتِه بعضُ اقسامِ المعرفةِ هو المعهودُ اورَدَ تعريفَي النكرةِ والمعرفةِ على مايشمَلُ الاقسامَ كلَّها

ترجمہ: مصنف کا قول ان ارید، اس بات پر دال ہے کہ مطلق میں مراد مسمی ہے نہ کہ فرد، حالانکہ ایسا نہیں بوجہ اس بات کے یقینی ہونے کے کہ اللہ تعالی کے قول فتحریر رقبۃ سے مراد اس مفہوم کے افراد میں سے ایک فرد کی آزادی ہے اس حال میں کہ وہ مقید نہیں کسی عارض کے ساتھ۔ مصنف کا قول فہی ماوضع، جب وہ چیز جو تقسیم سے نکلنے والی ہے وہ نکرہ کے بعض انواع ہیں اور وہ وہ ہے جو مستعمل ہو فرد میں نہ کہ نفس مسمی میں اور اس کے مقابلے میں معرفہ کی بعض انواع ہیں اور وہ معہود ہے لیکن نکرہ اور معرفہ کی تعریفیں ان الفاظ کے مطابق جو تمام اقسام کو شامل ہیں۔

تشریح: مشعر الخ :. مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ مصنف کے قول ان ارید منہ المسمی بلا قید فمطلق سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مطلق سے مراد نفس مفہوم و مسمی ہوتا ہے، فرد مراد نہیں ہوتا، حالانکہ یہ غلط ہے۔ مطلق سے مراد فرد ہی ہوتا ہے مثلا اللہ تعالی کے قول فتحریر رقبۃ میں رقبۃ مطلق ہے اس سے مراد رقبہ کے مفہوم کا فرد ہے جو کسی عارض مثلا اسلام کے ساتھ مقید نہیں۔ یہاں مراد رقبہ کا مفہوم نہیں ہے اس کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ مطلق اصل میں مفہوم ہی کو کہتے ہیں لیکن قرائن کی وجہ سے فرد مراد لے لیا جاتا ہے۔

لما کان الخ : ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہاں وجہ حصر میں کل آٹھ اقسام ہیں، صفت، علم، اسم جنس، مطلق، مقید، عام، معرفہ اور نکرہ۔ کیا وجہ کہ مصنف نے صرف معرفہ اور نکرہ کی تعریف کی باقیوں کی تعریف نہیں کی؟ اس کا جواب دیا کہ وجہ حصر میں جو معرفہ اور نکرہ کا تذکرہ ہوا اس سے معرفہ اور نکرہ کی صرف بعض انواع معلوم ہو رہی تھیں جمیع انواع معلوم نہیں ہو رہی تھیں، تو مصنف نے چاہا کہ ان کی تعریف کر دیں تا کہ یہ تمام انواع کو شامل ہو جائے۔ باقی رہی یہ بات کہ وجہ حصر سے معرفہ اور نکرہ کی کون سی بعض انواع معلوم ہو رہی ہیں اور کونسی نہیں؟ تو اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب مصنف نے کہا او بعضہا معینا فمعرفۃ او منکرا فنکرۃ تو اس میں بعضہا معینا سے مراد معرفہ کی ایک قسم یعنی معہود کا تذکرہ ہے معرفہ کی دوسری انواع کا کوئی ذکر نہیں، اور منکرا سے مراد فرد غیر معین ہے جو کہ نکرہ کی ایک نوع ہے اور نکرہ کی ایک اور نوع نفس مفہوم میں استعمال ہوتی ہے، اس کا یہاں کوئی ذکر نہیں۔

التلویح: قوله عندَ الاطلاقِ لِلسامعِ قيدَانِ للتعيينِ وعدمِه والاحسنُ ماقِيلَ اِنَّ المعرفةَ ماوُضِعَ لِيُستَعْمَلَ فى شيٍ بعينِه والنكرةُ ما وُضِعَ لِيُستعمَلَ فى شيٍ لابعينِه فالمعتبَرُ فى التعيينِ وعدمِه ان يكونَ ذالک بحسبِ دلالةِ اللفظِ ولاعبـرةَ بـحالةِ الاطلاقِ دونَ الوضعِ ولابِماعندَ السامعِ دونَ المتكلِّمِ على ماذهبَ اليه المصنفُ لانه اذاقَال جاءنى رجلٌ يـمكِنُ ان يكونَ الرجلُ معيَّناً للسامعِ ايضاً الاانَّه ليسَ بحسبِ دلالةِ اللفظِ قوله واعلَمُ انَّه يجِبُ يريدُ انَّ تـمَـاثُـزَ الاقسامِ المـذكـورةِ ليسَ بحسبِ الذاتِ بل بحسبِ الحيثياتِ والاعتباراتِ والحيثيتانِ قد لايَتَنَافَيَان كالوضعِ لِلكثيرِ لِلمعنَى الكثيرةِ وضعٌ واحدٌ لافرادِ معنىً واحدٍ كمافى لفظِ العيونِ فانَّه عامٌ من حيثُ انه وُضِعَ وضعاً واحداً لافرادِ العينِ الجاريةِ ومشتركٌ من حيثُ انه وُضِعَ وضعاً كثيراً للعينِ الجاريةِ والعينِ الباصرةِ والشمسِ والذهبِ وغيرِذالک وقد تتنَافَيَانِ كالوضعِ لِكثيرٍ غيرِ محصورٍ والوضعِ لواحدٍ اولِكثيرٍ محصورٍ فاللفظُ الواحدُ لايكونُ عاماً وخاصاً باعتبارِ الحيثيتينِ لانَّ الحيثيتينِ متنَافِيتَان لايجتمعانِ فى لفظٍ واحدٍ وماذُكِرَ من انَّ النكرةَ الموصوفةَ خاصٌ من وجهٍ وعامٌ من وجهٍ فسيجئُ جوابُه هذا غايةُ ماتكَلَّفتُ فى تقريرِ هذاالتقسيمِ وتبيينِ اقسامِه والكلامُ بعدُ موضعُ نظرٍ

ترجمہ: مصنف کا قول عند اطلاق، یہ دونوں قیدیں ہیں تعیین اور عدم تعیین کی، اور بہتر یہ ہے جو بعض نے کہا کہ معرفہ وہ ہے جو وضع کیا گیا ہوتا کہ وہ کسی شئی معین میں استعمال ہو اور نکرہ وہ ہے جو وضع کیا گیا ہوتا کہ وہ کسی شئی غیر معین میں استعمال ہو، پس تعیین اور عدم تعیین میں معتبر یہ ہے کہ یہ لفظ کی دلالت کے اعتبار سے ہو، اور کوئی اعتبار نہیں ہے وضع کو چھوڑ کر اطلاق کی حالت کا اور نہ اس چیز کا جو سامع کے ہاں ہے نہ کہ متکلم کے ہاں، جیسا کہ اس کی طرف مصنف گئے ہیں اس لیے کہ جب کہے جاءنی رجل تو ممکن ہے کہ رجل سامع کے لیے بھی متعین ہو مگر یہ کہ یہ نہیں ہے لفظ کی دلالت کے اعتبار سے، مصنف کا قول واعلم، ارادہ کرتے ہیں اس بات کا کہ اقسام مذکورہ کا تبائن ذات کے لحاظ سے نہیں بلکہ حیثیات کے اعتبار سے ہے اور حیثیتیں کبھی متنافی نہیں ہوتیں جیسے وضع کثیر معانی کثیرہ کے لیے معنی واحد کے افراد کے لیے وضع واحد ہوتی ہے جیسے عیون، اس لیے کہ یہ عام ہے اس حیثیت سے کہ اس کو وضع کیا گیا ہے جاری چشمے کے افراد کے لیے اور مشترک ہے اس حیثیت سے کہ اس کو وضع کیا گیا ہے وضع کثیر کے ساتھ جاری چشمے، دیکھنے والی آنکھ، سورج اور سونے وغیرہ کے لیے ، اور کبھی متنافی نہیں ہوتیں، جیسے کثیر غیر محصور کے لیے وضع ، اور واحد کے لیے وضع ، یا کثیر محصور کے لیے وضع ، پس ایک لفظ نہ ہوگا عام اور خاص دو حیثیتوں سے اس لیے کہ دونوں حیثیتیں متنافی ہیں جو جمع نہیں ہوتیں ایک لفظ۔ اور وہ جو ذکر کیا کہ نکرہ موصوفہ من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے تو عنقریب اس کا جواب آئیگا، یہ انتہاء ہے اس تکلف کی جو میں نے کیا اس تقسیم کی تقریر میں اور اس کی اقسام کو بیان کرنے میں، اور کلام ابھی تک محل نظر ہے۔

تشریح: **قید ان الخ :** ۔مصنف نے معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں دو لفظ ذکر کیے، (۱) اطلاق (۲) للسامع ۔شارح ان لفظوں کا فائدہ بیان کرتے ہیں کہ معرفہ کی تعریف میں یہ دونوں لفظ تعیین کی قید ہیں اور نکرہ کی تعریف میں یہ دونوں لفظ عدم تعیین کی قید ہیں، تو اب مطلب یہ ہوگا کہ معرفہ اس شئی کے لیے موضوع ہے جو اطلاق (استعمال) کے وقت سامع کے لیے متعین ہو اور نکرہ اس شئی کے لیے موضوع ہے جو اطلاق کے وقت سامع کے لیے غیر متعین ہو۔

والاحسن الخ : ۔شارح معرفہ اور نکرہ کی ایک دوسری تعریف ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ دوسری تعریف بہتر ہے، معرفہ اس کو کہتے ہیں جس کی وضع اس لیے ہوتا کہ وہ معین شئی میں استعمال ہو اور نکرہ وہ ہے جس کی وضع اس لیے ہوتا کہ وہ غیر معین شئی میں استعمال ہو۔ ان تعریفوں سے معلوم ہوا کہ تعیین اور عدم تعیین میں اعتبار وضع ودلالت کا ہے اگر وضع شئی معین کے لیے ہے تو وہ معرفہ ہے اور اگر وضع شئی غیر معین کے لیے ہے تو وہ نکرہ ہے۔

ولاعبرة الخ : ۔مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ مصنف کے نزدیک تعیین اور عدم تعیین میں اعتبار دو چیزوں کا ہے (۱) اطلاق نہ کہ وضع (۲) سامع نہ کہ متکلم ۔ چنانچہ مصنف کے نزدیک اگر اطلاق کے وقت اور سامع کے نزدیک تعیین ہے تو معرفہ ہے اور اطلاق کے وقت اور سامع کے نزدیک وہ غیر متعین ہے تو نکرہ ہے، شارح کہتے ہیں یہ غلط ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ کہا جائے جاءنی رجل اور سامع کے نزدیک بھی وہ رجل متعین ہو جیسا کہ متکلم کے نزدیک ہوتا ہے تو لازم آئیگا کہ یہ معرفہ ہو حالانکہ یہ نکرہ ہے۔ یہ نکرہ اسی لیے ہے کہ اس کی وضع غیر معین کے لیے ہے۔

یرید الخ : ۔متن کی وضاحت کرتے ہیں کہ اقسام مذکورہ (عام، خاص، مشترک، مئول) کے درمیان امتیاز وفرق ذاتی نہیں بلکہ اعتباری ہے، لہذا ان اقسام کی حیثیات الگ الگ ہونگی، اور دو حیثیتوں کے درمیان منافات ہو تو ایک قسم دوسری قسم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکے گی اور جب دو حیثیتوں کے درمیان منافات نہ ہو تو ایک قسم دوسری قسم کے ساتھ جمع ہو سکے گی۔ دو حیثیتوں کے درمیان منافات نہ ہو

اس کی مثال جیسے عام اور مشترک میں، ان دونوں میں وضع للکثیر ہوتی ہے مشترک میں اس حیثیت سے کہ اس میں وضع کثیر معانی کثیرہ کے لیے ہوتی ہے اور عام میں وضع واحد معنی واحد کے افراد کثیرہ کے لیے ہوتی ہے جیسے عین، یہ عام بھی ہے اور مشترک بھی۔ عام اس حیثیت سے کہ اس میں چشمے کے افراد کثیرہ کے لیے وضع واحد ہے اور مشترک اس حیثیت سے کہ اس کی وضع کثیر معانی کثیرہ کے لیے ہے چنانچہ اس کی وضع چشمے، آنکھ، سورج، اور سونے وغیرہ کے لیے الگ الگ ہے۔ چونکہ ان دوحیثیتوں کے درمیان منافات نہیں ہے اس لیے عام اور مشترک دونوں جمع ہوسکتے ہیں۔ اور دوحیثیتوں کے درمیان منافات ہو اس کی مثال عام اور خاص ہیں، ان دونوں میں وضع کثیر افراد کے لیے ہوتی ہے لیکن عام میں اس حیثیت سے کہ اس میں وضع کثیر غیر محصور کے لیے ہوتی ہے اور خاص میں اس حیثیت سے کہ اس میں وضع کثیر محصور کے لیے ہوتی ہے، چونکہ ان دوحیثیتوں میں منافات ہے اس لیے ایک لفظ دوحیثیتوں سے عام اور خاص نہیں ہوسکتا۔

وماذکر الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایک لفظ عام اور خاص نہیں ہوسکتا اس لیے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہوتا ہے اور من وجہ خاص ہوتا ہے؟ شارح کہتے ہیں اس کا جواب آگے آئیگا، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ ایک لفظ عام حقیقی اور خاص حقیقی نہیں ہوسکتا اور نکرہ موصوفہ کا عام وخاص ہونا مجازی ہے۔

ھذاغایۃ الخ :۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ اس تقسیم اول کی تقریر اوراس کی اقسام کو واضح کرنے میں میں اتنا ہی تکلف کرسکتا تھا لیکن اس کے باوجود مصنف کا کلام محل نظر ہے۔ (توضیح مع تلویح اختتام کو پہنچی، آگے صرف توضیح ہے)

التوضیح: فصلٌ الخاصُّ من حيثُ هو خاصٌّ ای من غيرِ اعتبارِ العوارضِ والمانعِ كالقرينةِ الصارفةِ عن ارادةِ الحقيقةِ مثلاً يُوجِبُ الحكمَ قيل زيدٌ عالِمٌ فزيدٌ خاصٌّ بمعناه فيوجِبُ الحكمَ بالعلمِ على زيدٍ وايضا العالِمُ لفظٌ خاصٌّ بمعنا ہ فيوجِبُ الحكمَ بذالک الامرِ الخاصِّ على زيدٍ قطعاً وسيجيئُ انه يُرادُ بالقطعيِّ معنَيانِ والمرادُ هنا المعنَى الاعمّ وهو ان لايكونَ له احتمالٌ ناشٍ عن دليلٍ لا ان لايكونَ له احتمالٌ اصلاً

ترجمہ: یہ فصل ہے، خاص اس حیثیت سے کہ وہ خاص ہے، یعنی بغیر عوارض اور موانع کا اعتبار کیے، جیسے وہ قرینہ جو روکنے والا ہو حقیقت مراد لینے سے مثلا، یہ حکم کو واجب کرتا ہے پس جب کہا جائے زید عالم تو زید خاص ہے اپنے معنی کے ساتھ پس یہ زید کے علم کے حکم کو واجب کریگا۔ اور نیز عالم بھی خاص ہے اپنے معنی کے ساتھ، پس یہ اس امر خاص کے ساتھ زید پر حکم کو واجب کریگا قطعی طور پر، اور عنقریب آئیگا کہ قطعی سے مراد دو معنی ہوتے ہیں اور یہاں معنی اعم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا احتمال نہیں ہے جو دلیل سے پیدا ہونے والا ہو، نہ یہ کہ اس کے لیے بالکل کوئی احتمال نہیں،

تشریح: الخاص :۔ یہاں سے مصنف خاص کا حکم بیان کرتے ہیں، خاص اس حیثیت سے کہ وہ خاص ہے، وہ حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے۔

ای من غیر الخ :۔ من حیث ہو خاص کا معنی بیان کیا کہ اس کا معنی ہے خاص میں موانع اور عوارض کا اعتبار کیے بغیر، مثلا اس قرینہ کا اعتبار کیے بغیر جس کی وجہ سے حقیقی معنی مراد نہ ہوسکتا ہو۔

فاذاقیل الخ :۔ خاص کے حکم کی مثال کے ذریعہ وضاحت کرتے ہیں کہ زید عالم میں زید اور عالم اپنے معنی کے ساتھ خاص ہیں زید کا لفظ علم والے حکم کو زید پر قطعاً واجب کرتا ہے اور عالم کا لفظ بھی خاص ہے یہ بھی ثبوت علم والے حکم کو زید پر قطعاً واجب کرتا ہے۔

وسیجیئی الخ :۔ قطعاً کی وضاحت کرتے ہیں کہ قطعی کے دو معنی ہیں (۱) بالکل غیر کا احتمال نہ ہو (۲) غیر کا احتمال ہو لیکن

کسی دلیل سے ناشی نہ ہو، یہاں دوسرا معنی مراد ہے جو کہ اعم ہے۔

التوضیح: ففی قولہ تعالی ثلاثۃَ قروءٍ لایُحمَلُ القرءُ علی الطهرِ والا فاِنِ احتُسِبَ الطهرُ الذی طَلَّقَ فیه یجِبُ طهرانِ وبعضُ طهرٍ وان لم یُحتَسَبْ یجِبُ ثلاثۃٌ وبعضٌ اعلَمْ انَّ القَرءَ لفظٌ مشترکٌ وُضِعَ للحیضِ ووُضِعَ للطهرِ فی قولہ تعالی والمطلَّقاتُ یتربَّصْنِ بانفسِهِنَّ ثلاثۃَ قروءٍ المرادُ من القرءِ الحیضُ عند ابی حنیفۃَ والطهرُ عند الشافعیؒ فنحن نقولَ لوکانَ المرادُ من القرءِ الطهرُ لَبَطَلَ موجَبُ الخاصِّ وهو لفظُ ثلاثۃٍ لانَّه لوکان المرادُ الطهرَ والطلاقُ المشروعُ هو الذی یکونَ فی حالۃِ الطهرِ فالطهرُ الذی طلَّقَ فیه ان لَمْ یُحتَسَبْ من العدَّۃِ یجِبُ ثلاثۃُ اطهارٍ وبعضُ طهرٍ وان احتُسِبَ کما هو مذهبُ الشافعیِّ یجِبُ طهرانِ وبعضٌ علی انَّ بعضَ الطهرِ لیس بطهرٍ والا لکانَ الثالِثُ کذالکَ هذاجوابٌ عن سوالٍ مُقَدَّرٍ وهو ان یقَالَ لِمَ قُلتُمْ انه اذا احتُسِبَ یکونُ الواجِبُ طهرینِ وبعضاً بل الواجبُ ثلاثۃٌ لان بعضَ الطهرِ طهرٌ فانَّ الطهرَ ادنٰی مایُطلَقُ علیه لفظُ الطهرِ وهو طهرُ ساعۃٍ مثلًا فنقولُ فی جوابِه ان بعضَ الطهرِ لیس بطهرٍ لانه لوکان کذالک لایکونُ بینَ الاولِ والثالِثِ فرقٌ فیکفِی فی الثالِثِ بعضُ طهرٍ فیَنبغِی انه اذا مضٰی من الثالثِ شیٌ یحِلُّ لها التزوُّجُ وهذا خلافُ الاجماعِ وهذا الجوابُ قاطِعٌ لِشُبهۃِ الشافعیؒ وقَد تفرَدْتُ بهذا

ترجمہ: پس اللہ تعالی کے قول ثلاثۃ قروء میں قرء کوطہر پرمحمول نہ کیا جائیگا، ورنہ پس اگراس طہر کوشمار کیا جائے جس میں اس نے طلاق دی تو واجب ہونگے دوطہر اور ایک طہر کا بعض حصہ، اوراگر شمار نہ کیا جائے تو واجب ہونگے تین طہر اور کچھ حصہ، جان تو قرء لفظ مشترک ہے جو وضع کیا گیا ہے حیض کے لیے اور وضع کیا گیا ہے طہر کے لیے، پس اللہ تعالی کے اس قول والمطلقات یتربصن ثلاثۃ قروء میں قرء سے مراد حیض ہے امام صاحبؒ کے نزدیک، اور طہر ہے امام شافعیؒ کے نزدیک، پس ہم کہتے ہیں کہ اگر قرء سے مراد طہر ہو تو خاص کا مقتضی وحکم باطل ہوجائیگا، اور وہ لفظ ثلاثۃ ہے، اس لیے کہ اگر مراد طہر ہو حالانکہ طلاق مشروع وہ ہوتی ہے جو طہر کی حالت میں ہو تو وہ طہر جس میں اس نے طلاق دی، اگر شمار نہ کیا جائے عدت میں، تو واجب ہونگے تین طہر اور ایک طہر کا کچھ حصہ، اور اگر شمار کیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو واجب ہونگے دوطہر اور ایک طہر کا کچھ حصہ، علاوہ اس بات کے کہ بعض طہر طہر نہیں ہوتا، ورنہ تیسرا بھی اسی طرح ہوگا، یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ تم نے یہ کیوں کہہ دیا کہ اگر شمار کیا جائے تو واجب دوطہر اور کچھ حصہ ہونگے بلکہ واجب تین طہر ہونگے، اس لیے کہ بعض طہر طہر ہوتا ہے کیونکہ طہر ادنی وہ وقت ہے جس پر لفظ طہر بولا جائے اور وہ ایک گھڑی کا طہر ہے مثلا، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بعض طہر طہر نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو پہلے طہر اور تیسرے میں کوئی فرق نہ رہیگا، پس تیسرے میں کافی ہوگا بعض طہر، پس مناسب ہے کہ جب تیسرے کا کچھ حصہ گزر جائے تو اس عورت سے شادی کرنا جائز ہو، اور یہ خلاف اجماع ہے، اور یہ جواب امام شافعیؒ کے شبہ کوختم کرنے والا ہے، اور تحقیق میں اس جواب میں اکیلا ہوں۔

تشریح: ففی قولہ الخ :۔ یہ خاص کے حکم کی پہلی تفریع ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ اس بات میں اختلاف ہے مطلقہ عورت کی عدت تین حیض ہے یا تین طہر، ہم کہتے ہیں تین حیض ہے اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہے۔ دونوں کا مستدل والمطلقات یتربصن بانفسہم ثلاثۃ قروء میں ثلاثۃ قروء ہے قروء قرء کی جمع ہے اور یہ طہر اور حیض کے درمیان لفظ مشترک ہے، ہم اس کا معنی حیض کرتے ہیں اور امام شافعیؒ اس کا معنی طہر کرتے ہیں، ہماری دلیل یہ ہے کہ ثلاثۃ لفظ خاص ہے جو حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے، ثلاثۃ کے لفظ پر عمل تب

ہوسکتا ہے جب کہ مراد تین حیض ہوں، کیونکہ اگر مراد تین طہر ہوں تو خاص کا حکم باطل ہوجائیگا اور ثلاثہ پرعمل نہ ہو سکے گا وہ اس طرح کہ طلاق حالت طہر میں مشروع ہے اگر ہم قروء سے مراد طہر لیں تو وہ طہر جس میں طلاق دی گئی، اس کو عدت میں شمار کریں گے یا نہیں؟ اگر اس کو عدت میں شمار نہ کریں تو لازم آئیگا کہ تین طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ واجب ہے اور اگر اس کو عدت میں شمار کریں تو لازم آئیگا کہ دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ واجب ہے، دونوں صورتوں میں ثلاثہ (تین) پر عمل نہ ہوا، لیکن اگر مراد تین حیض لیں تو اب ثلاثہ کے لفظ پر عمل ہوجائیگا کہ طہر میں طلاق دی تو اب آگے تین حیض واجب ہونگے۔

علی ان بعض الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تم نے یہ کیسے کہہ دیا کہ اگر طلاق والے طہر کو عدت میں شمار کریں تو دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ واجب ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی تین طہر ہونگے اس لیے کہ طلاق والے طہر کا اگر چہ بعض حصہ گزر چکا ہے لیکن وہ بھی طہر ہے کیونکہ طہر کا اطلاق تو اس قلیل زمانے پر ہوتا ہے جس پر لفظ طہر صادق آئے اگر چہ وہ ایک گھڑی کا ہی طہر ہو ؟ اس کا جواب دیا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض طہر بھی طہر ہوتا ہے ورنہ طہر اول اور طہر ثالث میں کوئی فرق نہ رہے گا لہٰذا لازم ہوگا کہ طہر ثالث کا کچھ حصہ گزر جائے تو عدت پوری ہوجائے، تیسرے طہر کا پورا ہونا ضروری نہ ہو حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہ بات امام شافعیؒ کے شبہ کا جواب قاطع ہے اور ایسا جواب ہے جو صرف میں نے دیا ہے۔

التوضیح: وقولُه تعالٰی فانْ طلقَّها فلاتحِلُّ له الفاءُ لفظٌ خاصٌ للتعقیبِ وقد عَقَّبَ الطلاقَ بالافتداءِ فان لم یَقَعِ الطلاقُ بعدَ الخلعِ کماهو مذهبُ الشافعیِّ یَبْطُلُ موجَبُ الخاصِّ تحقیقُه انه تعالی ذَکَرَ الطلاقَ المُعقِّبَ للرجعةِ مرتینِ ثم ذَکَرَ افتداءَ المراۃِ وفی تخصِیصِ فعلِها ههنا تقریرُ فعلِ الزوجِ علی سَبَقَ وهو الطلاقُ فقد بَیَّنَ نوعیه بغیرِمالٍ وبمالٍ لاکما یقولُ الشافعیُّ اَنَّ الافتداءَ فسخٌ فان ذالک زیادةٌ علی الکتابِ لان الافتداءَ غیرُدالٍ علی الفسخِ بخلافِ الحملِ علی الطلاقِ لانَّ الطلاقَ مذکورٌ فی اوَّلِ الکلامِ ثم قال فانْ طلَّقَها ای بعدَ المرتینِ سواءٌ کانَتَا بمالٍ اوبغیرِه ففِی اتصالِ الفاءِ باولِ الکلامِ وانفصالِه عن الاقربِ فسادُ الترکیبِ انَّ الشافعیَّ وَصَلَ قولَه تعالی فان طلقَها بقولِه الطلاقُ مرتانِ وجَعَلَ ذکرَ الخلعِ وهو قولُه لایحِلُّ لکم ان تاخُذُوا الی قولِه تعالی فاولئکَ هم الظالمون معترضاً ولم یَجْعَلِ الخلعَ طلاقًا بل فسخاً والا یصیرُالاولانِ معَ الخلعِ ثلاثةٌ فیصیرُ قولُه فان طلَّقَها رابعًا وقال المُختلِعَةُ لایلحقُها صریحُ الطلاقِ فان قولَه فان طلقَها متصِلٌ باولِ الکلامِ ووجهُ تمسُّکِنا مذکورٌ فی المتنِ مشروحاً

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقها فلاتحل له (اس میں) فاء لفظ خاص ہے تعقیب کے لیے، اور تحقیق افتداء کو طلاق کے بعد ذکر کیا پس اگر خلع کے بعد طلاق واقع نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو خاص کا مقتضی باطل ہوجائیگا، اس کی تحقیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کو بعد میں لانے والی طلاق کو ذکر کیا دو مرتبہ، پھر عورت کے افتداء کا ذکر کیا اور یہاں عورت کے فعل کو خاص طور پر ذکر کرنے میں شوہر کے فعل کو ثابت کرنا ہے اس چیز پر جو گزری اور وہ طلاق ہے پس تحقیق طلاق کی دو قسمیں بیان کیں، بغیر مال کے اور مال کے ساتھ، ایسی بات نہیں جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتداء فسخ ہے، اس لیے کہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے اس لیے کہ افتداء فسخ پر دال نہیں، بخلاف طلاق پر محمول کرنے کے اس لیے کہ طلاق مذکور ہے شروع کلام میں پھر کہا فان طلقها، یعنی دو مرتبہ طلاق کے بعد، برابر ہے وہ دونوں مال کے ساتھ ہوں یا بغیر مال کے ہوں، پس فاء کو شروع کلام کے ساتھ ملانے میں اور اس کو قریب ترین سے جدا کرنے میں ترکیب کا فساد ہے

۔جان تو کہ امام شافعیؒ نے اللہ تعالی کے قول فان طلقہا کو ملایا الطلاق مرتان کے ساتھ، اور خلع کے ذکر کو جملہ معترضہ بنایا جو کہ اللہ تعالی کا قول لا یحل لکم سے لے کر فاولئک ہم الظالمون تک ہے، اور خلع کو طلاق قرار نہیں دیا بلکہ فسخ قرار دیا ورنہ پہلی دو طلاقیں خلع کے ساتھ تین ہو جائیں گی پس اللہ کا قول فان طلقہا چوتھی طلاق بن جائیگا، اور انہوں نے کہا خلع والی عورت کو صریح طلاق لاحق نہیں ہوتی، اس لیے کہ اللہ تعالی کا قول فان طلقہا شروع کلام کے ساتھ متصل ہے۔اور ہمارے استدلال کا طریق متن میں وضاحت کے ساتھ مذکور ہے۔

تشریح: **وقولہ تعالی الخ** :۔خاص کے حکم پر دوسری تفریع ذکر کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے خلع (عورت کا خاوند کو کچھ مال دے کر علیحدگی اختیار کر لینا) کے بعد طلاق صریح مشروع ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں مشروع ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں خلع کے بعد طلاق صریح دینا مشروع نہیں۔ ہماری دلیل فان طلقہا فلاتحل لہ الخ ہے، استدلال اس طرح ہے کہ فان طلقہا میں فاء خاص ہے جو تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے اور فان طلقہا کا ذکر افتداء (خلع) کے بعد ہے، تو فاء کا تقاضہ یہ ہے کہ خلع کے بعد طلاق مشروع ہو ورنہ فاء خاص پر عمل نہ ہو سکے گا۔

وتحقیقه الخ :۔فان طلقہا الخ کے تحت ضمناً ایک اور مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح؟ ہم کہتے ہیں خلع طلاق ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں خلع فسخ نکاح ہے۔امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلے الطلاق مرتان میں دو طلاقوں کا ذکر ہے پھر بعد میں خلع کا ذکر ہے اس کے بعد فان طلقہا میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اگر خلع طلاق ہو تو طلاقیں چار ہو جائیں گی حالانکہ مشروع طلاقیں صرف تین ہیں۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ خلع کے سلسلے میں اللہ تعالی نے فقط عورت کا فعل ذکر کیا چنانچہ فرمایا فیما افتدت بہ اور ظاہر ہے فقط عورت کے فعل سے علیحدگی نہیں ہوتی جب تک مرد کا فعل بھی ساتھ نہ ہو، اور مرد کا فعل طلاق ہے لہذا خلع طلاق کا نام ہے نہ کہ فسخ نکاح کا۔امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر خلع طلاق ہو تو چار طلاقوں کا مشروع ہونا لازم نہ آئیگا وہ اس طرح کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں طلاق بالمال اور طلاق بغیر المال۔الطلاق مرتان میں طلاق بغیر المال کا ذکر ہے اور فیما افتدت میں طلاق بالمال کا ذکر ہے تو آیت کا حاصل یہ ہوگا کہ طلاقیں دو ہیں خواہ وہ مال کے بدلے میں ہوں یا غیر مال کے ساتھ ہوں، اس کے بعد فان طلقہا فلاتحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ میں تیسری طلاق کا ذکر ہے یعنی جب تیسری طلاق ہو تو بغیر تحلیل شرعی کے پہلے خاوند کے لیے حلال نہ ہوگی۔

لا کمایقول الخ :۔امام شافعیؒ کے مذہب کے مرجوح ہونے کی دو وجہیں ذکر کرتے ہیں، پہلی یہ ہے کہ اگر کہا جائے خلع فسخ ہے تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی (یعنی لازم آئیگا کہ ایسا معنی مراد لیا جائے جس پر آیت دلالت نہیں کرتی) اور اگر خلع کا معنی طلاق ہو تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہ آئے گی کیونکہ آیت میں اس بات پر قرینہ موجود ہے کہ خلع طلاق ہوتی ہے وہ اس طرح کہ طلاق کا ذکر شروع کلام میں بھی ہے یعنی الطلاق مرتان، اور آخر کلام فان طلقہا میں بھی طلاق کا ذکر ہے تو یہ قرینہ ہے کہ درمیان میں جو خلع کا ذکر ہے وہ بھی طلاق ہے۔

ففی اتصال الخ :۔امام شافعیؒ کے مذہب کے مرجوح ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر خلع طلاق ہو تو فان طلقہا میں فاء کا تعلق خلع کے ساتھ ہوگا جو کہ قریب ہے اور اگر خلع فسخ ہو تو فان طلقہا میں فاء کا تعلق اول کلام یعنی الطلاق مرتان کے ساتھ ہوگا جو کہ بعید ہے، ظاہر ہے قریبی لفظ کو چھوڑ کر بعیدی لفظ کے ساتھ تعلق و"جوڑ" پیدا کرنا "بے جوڑ" ہوتا ہے۔

التوضیح: **وقولُہ تعالی ان تبتغُوا باموالِکم الباءُ لفظٌ خاصٌ یوجِبُ الالصاقَ فلاینفکُّ الابتغاءُ ای الطلبُ وھو**

العقدُ الصحيحُ عن المالِ اصلاًفيجبُ بنفسِ العقدِ بخلافِ الفاسدِ فان المهرَ لايجبُ بنفسِ العقدِ اذا كان فاسداً خلافاًللشافعيّ والخلافُ ههنا في مسئلةِ المفوّضَةِ اى التي نَكَحَتْ بلامهرٍ اونَكَحَتْ على ان لامهرَ لها لايَجِبُ المهرُ عندَ الشافعيّ عندَ الموتِ واكثرُهم على وجوبِ المهرِ اذادَخَلَ بها وعندَ نا يجِبُ كمالُ مهرٍ اذا دَخَلَ بهااومَاتَ احدُهما

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا قول ان تبتغوا باموالکم، اس میں باء لفظ خاص ہے جو ملانے کو واجب کرتا ہے پس ابتغاء جدا نہ ہوگا یعنی طلب، اور وہ عقد صحیح ہے، مال سے بالکل، پس یہ واجب ہوگا نفس عقد کے ساتھ، بخلاف عقد فاسد کے اس لیے کہ مہر نفس عقد کے ساتھ واجب نہیں ہوتا جبکہ عقد فاسد ہو، بخلاف امام شافعیؒ کے اور یہاں اختلاف مفوضہ کے بارے میں ہے یعنی اس عورت کے بارے میں نکاح کرے بغیر مہر کے یا نکاح کرے اس شرط پر کہ اس کے لیے کوئی مہر نہ ہوگا، تو مہر واجب نہ ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک موت کے وقت، اور اکثر شافعیہ مہر کے وجوب پر ہیں جب اس کے ساتھ دخول کرے، اور ہمارے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوگا جب اس کے ساتھ دخول کرے یا ان میں سے کوئی مرجائے۔

تشریح: **وقوله تعالى الخ** :۔خاص کے حکم پر تیسری تفریع ذکر کرتے ہیں کہ نکاح صحیح میں مہر نفس عقد سے ہی واجب ہوجاتا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان تبتغوا باموالکم الخ، اس میں باء لفظ خاص ہے جو الصاق (ملانے) کے لیے آتا ہے لہذا ابتغاء یعنی عقد نکاح صحیح، مال (مہر) کے ساتھ ملا ہوا ہوگا اس سے جدا نہ ہوگا جوں ہی عقد نکاح ہوگا اس کے ساتھ مہر واجب ہوجائیگا۔

بخلاف الفاسد الخ :۔عقد صحیح کی قید کا فائدہ بتایا کہ یہ قید اس لیے لگائی کہ اگر نکاح فاسد ہو تو مہر نفس عقد سے واجب نہیں ہوتا۔

والخلاف الخ :۔احناف اور امام شافعیؒ کے درمیان محل اختلاف متعین کرتے ہیں، مفوضہ بالفتح اس عورت کو کہتے ہیں جس کو اس کے ولی نے بغیر مہر کے کسی کے نکاح میں دے دیا ہو یا عدم مہر کی شرط کے ساتھ اس کا نکاح کرادیا ہو۔ایسی عورت کا خاوند اگر فوت ہوجائے یا وہ عورت فوت ہوجائے تو بالاتفاق مہر واجب ہوگا اور اگر اس کے ساتھ دخول ہوجائے اور پھر طلاق ہو تو بھی احناف اور اکثر شوافع کے نزدیک مہر واجب ہوگا۔اور اگر بغیر دخول کے طلاق ہو تو ہمارے نزدیک مہر واجب ہوگا جبکہ شوافع کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔

التوضیح: وقولُه تعالى قَدْ عَلِمْنَا مافَرَضْنَا خَصَّ فرضَ المهرِ اى تقديرُه بالشارعِ فيكونُ ادناه مقدراً خلافًا له لان قولَه تعالى فَرَضْنا معنَاه قدَّرْنَا وتقديرُ الشارِعِ اِمَّا ان يَمْنَعَ الزيادةَ اويمنَعَ النقصانَ والاولُ مُنتَفٍ لان الاعلىٰ غيرُ مقدَّرٍ في المهرِ اجماعًا فتَعَيَّنَ الثانِي فيكونُ الادنىٰ مقدراً ولمَّا لم يُبَيِّنْ ذالک المفروضَ قدَّرْناه بطريقِ الرايِ والقياسِ بشيٍ هو معتَبَرٌ شرعًا في مثلِ هذاالبابِ اى كونِه عوضاًلِبعضِ اعضاءِ الانسانِ وهو عشرةُ دراهِمَ فانه يتَعَلَّقُ بها وجوبُ قطعِ اليدِ وعند الشافعيّ كلُّ مايصلَحُ ثمناً يصلَحُ مهراً وقد اورَدَ فخرُ الاسلامِ في هذَاالفصلِ مسائلَ اُخَرَ اورَدَتُّهافي الزيادةِ على النصّ في آخِرِفصلِ النَّسَخِ الا مسائلتينِ تَرَكْتُهما بالكليةِ مخافَةَ التطويلِ وهما مسئَلَتَا الهدمِ والقطعِ معَ الضمانِ

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے قول قد علمنا ما فرضنا، نے خاص کیا فرض مہر کو یعنی شارع کے ساتھ اس کے مہر کے مقرر کرنے کو، پس اس کی کم سے کم مقدار مقرر ہے بخلاف ان کے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے قول فرضنا کا معنی ہے قدرنا، اور شارع کا مقرر کرنا یا مانع ہے زیادتی سے

یامانع ہے کمی سے، پہلا احتمال منتفی ہے اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ مقدار مقرر نہیں ہے بالاجماع، پس دوسرا احتمال متعین ہے، پس کم سے کم مقدار مقرر ہوگی، اور چونکہ شرع نے اس مقرر شدہ کو بیان نہیں کیا تو ہم نے اس کو مقرر کیا رائے کے طریق کے ساتھ اور اس شئی پر قیاس کرنے کے طریق کے ساتھ جو شرعاً معتبر ہے اس باب کی مثل میں یعنی اس کا عوض ہونا انسان کے بعض اعضاء کے لیے، اور وہ دس درہم ہیں اس لیے کہ ان کے ساتھ متعلق ہوتا ہے ہاتھ کے کاٹنے کا وجوب، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جو ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر کی صلاحیت رکھتی ہے اور تحقیق ذکر کیے فخر الاسلامؒ نے اس فصل میں دوسرے مسائل، جن کو میں ذکر کیا نسخ کی فصل میں زیادۃ علی النص کی بحث میں، لیکن دو مسئلے، کہ میں نے ان کو بالکل چھوڑ دیا، طوالت کے خوف سے، اور وہ دو مسئلے ہدم اور قطع مع الضمان والے ہیں

تشریح: **وقوله تعالیٰ الخ :** ۔خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے، حاصل یہ ہے کہ اختلاف ہے مہر کی کم سے کم مقدار مقرر ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں ہاں! مقرر ہے۔اور وہ دس درہم ہے۔جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کم سے کم مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ جو چیز بیع میں ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے، ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول قد علمنا ما فرضنا الخ ہے، استدلال اس طرح ہے کہ ما، فرض اور اسناد والی ضمیر متکلم خاص ہیں، جن کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے، اس سے اتنی بات تو معلوم ہوگئی ہے کہ شارع نے مہر کی مقدار مقرر کی ہے، پھر مقدار کے مقرر کرنے کے معنی میں دو احتمال ہیں (۱) اس مقدار سے زیادہ مہر مقرر کرنا جائز نہیں (۲) اس مقدار سے کم مہر مقرر کرنا جائز نہیں۔ پہلا احتمال تو مراد نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اجماع ہے کہ مہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔لہذا دوسرا احتمال ہی متعین ہے کہ مہر کی مقدار مقرر ہے بایں طور کہ اس سے کم مہر مقرر کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولما لم یبین الخ : ۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم کس بنیاد پر مقرر کی؟ اس کا جواب دیا کہ جب شارع نے صرف اتنا بتایا مہر کی کم سے کم مقدار مقرر ہے اور یہ نہیں بتایا کہ وہ کتنی ہے تو ہم نے دس درہم اجتہاد اور قیاس کے ذریعہ مقرر کیے وہ اس طرح کہ شرعاً عضو انسانی کا بدل کم از کم دس درہم ہے کیونکہ چور کا ہاتھ کم از کم دس درہم چرانے پر کاٹا جاتا ہے معلوم ہوا انسانی عضو کا کم سے کم بدل دس درہم ہے۔اور نکاح صحیح میں بضع بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا بدل بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے۔

وقد اورد الخ : ۔ایک فائدہ بیان کیا کہ فخر الاسلامؒ نے بطور تفریعات کے اور مسائل بھی اس فصل میں ذکر کیے ہیں مصنف کہتے ہیں میں نے وہ مسائل نسخ کی فصل میں زیادۃ علی النص کی بحث میں ذکر کردئے ہیں۔ہاں دو مسئلے ایسے ہیں جن کو میں نے طوالت کے خوف سے بالکل ذکر نہیں کیا، وہ دو مسئلے یہ ہیں۔(۱) زوج ثانی زوج اول کی طلاقوں کے لیے ہادم ہوتا ہے کہ نہیں؟ (یعنی آیا زوج اول پھر سے تین طلاقوں کا مالک بن جاتا ہے یا نہیں) (۲) جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور مسروقہ مال ہلاک ہوجائے یا چور خود ہلاک کردے تو چور پر اس کی ضمان لازم ہوتی ہے یا نہیں۔

التوضیح: فصلٌ حكمُ العامِ التوقُّفُ عندَ البعضِ حتى يقومَ الدليلُ لانَّه مُجمَلٌ لِاختلافِ اعدادِ الجمعِ فانَّ جمعَ القلَّةِ يصِحُّ ان يُرادَ منه كلُّ عددٍ من الثلاثةِ الى العشرَةِ وجمعُ الكثرةِ يصِحُّ ان يُرادَ منه كلُّ عددٍ من العشرةِ الى مالانِهَايةَ له فاذاقال لِزيدٍ على افلُسٌ يصِحُّ بيانُه من الثلاثةِ الى العشرةِ فيكونُ مُجمَلًا وانه يؤكَّدُ بكلٍ واجْمَعَ ولو كانَ مستغرِقًا لَمَااحتيجَ الى ذالک ولانه يذْكَرُ الجمعُ ويرادُ به الواحدُ كقولِه تعالى الذين قَالَ لهم الناسُ اِنَّ الناسَ قد جَمَعُوا لكم المرادُ منه نُعَيْمُ بنُ مسعودٍ اواعرابیٌّ آخَرُ والناسُ الثانِی اهلُ مكةَ وعندَ البعضِ يثبُتُ

الادنٰی وھو الثلاثۃُ فی الجمعِ والواحدُ فی غیرِ ہ لانہ المتیقَّنُ فانہ اذا قال لِفلانٍ علی دراھمُ یجب ثلاثۃٌ باتفاقٍ بیننا وبینکم لکنَّا نقولُ انما یثبُتُ الثلاثۃُ لانَّ العمومَ غیرُ ممکنٍ فیثبُتُ اخصُّ الخصوصِ وعندَنا وعندَ الشافعیِّ یوجِبُ الحکمَ فی الکلِّ نحوُ جاءَ نِی القومُ یوجِبُ الحکمَ وھو نسبۃُ المجیئِ الی کلِّ افرادٍ تنَاوَلَھا القومُ لانَّ العمومَ معنیً مقصودٍ فلابُدَّ ان یکونَ لفظٌ یدُلُّ علیہ فان المعانِیَ التی ھو مقصودۃٌ فی التَّخاطُبِ قد وُضِعَ الالفاظُ لھا

ترجمہ: یہ فصل ہے، عام کا حکم توقف ہے بعض کے نزدیک، حتی کہ دلیل قائم ہوجائے، اس لیے کہ یہ مجمل ہے بوجہ جمع کے اعداد کے مختلف ہونے کے، اس لیے کہ جمع عدد سے صحیح ہے کہ مراد لیا جائے ہر عدد تین سے لے کر دس تک، اور جمع کثرت، صحیح ہے کہ اس سے مراد لیا جائے ہر عدد دس سے لے کر لامتناہی اعداد تک، پس اس لیے کہ جب کہے لزید علی افلس، تو اس کا بیان صحیح ہے تین سے دس تک، پس یہ مجمل ہوگا۔ اور اس کو موکد کیا جاتا ہے کل اور اجمع کے ساتھ، اگر یہ تمام کو شامل ہوتا تو اس تاکید کی ضرورت نہ ہوتی، اور اس لیے کہ جمع ذکر کی جاتی ہے اور اس سے مراد ایک ہوتا ہے جیسے الذین قال لہم الناس ان الناس قد جمعوا لکم، اس سے مراد نعیم بن مسعود ہیں، یا دوسرے اعرابی، اور الناس ثانی اہل مکہ ہیں، اور بعض کے نزدیک ادنی ثابت ہوگا اور وہ تین ہیں جمع میں اور ایک ہے اس کے غیر میں، اس لیے کہ وہی یقینی ہے، اس لیے کہ جب کہے لفلان علی دراہم، تو تین واجب ہونگے ہمارے اور تمہارے اتفاق کے ساتھ، لیکن ہم کہتے ہیں کہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ تین ثابت ہونگے اس لیے کہ عموم ممکن نہیں پس اخص الخصوص ثابت ہوگا، اور ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کل میں حکم کو واجب کرتا ہے، جیسے جاء نی القوم، یہ حکم کو واجب کرتا ہے اور وہ آنے کی نسبت ان تمام افراد کی طرف ہے جن کو قوم شامل ہے اس لیے کہ عموم معنی مقصودی ہے پس ضروری ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو جو اس پر دلالت کرے، اس لیے کہ معانی ہی مقصود ہوتے ہیں تخاطب میں، جن کے لیے لفظ کو وضع کیا گیا ہوتا ہے۔

تشریح: **حکم العام الخ** :۔ عام کا حکم بیان کرتے ہیں، اس بارے میں تین مذہب ذکر کیے پہلا مذہب یہ ہے کہ عام کے بارے میں توقف کریں گے کوئی حکم نہیں لگائیں گے جب تک اس کی مراد پر دلیل قائم نہ ہوجائے۔ ان حضرات کی تین دلیلیں ذکر کیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ عام مجمل ہوتا ہے اور مجمل پر حکم اس وقت لگاتے ہیں جب بیان اور دلیل آجائے۔ باقی عام مجمل اس طرح ہوتا ہے کہ عام کے الفاظ میں سے کچھ جمع کے الفاظ ہوتے ہیں ور جمع کی دو قسمیں ہیں جمع قلت اور جمع کثرت۔ جمع قلت کا اطلاق تین سے دس تک ہوتا ہے اور جمع کثرت کا اطلاق دس سے غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے مثلاً جب کہا جائے لزید علی افلس، تو افلس جمع قلت ہے اس سے مراد تین سے دس تک ہوسکتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عام مجمل ہوتا ہے۔

وانہ الخ :۔ یہ ان حضرات کی دوسری دلیل ہے عام کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ کی جاتی ہے اگر عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا اور تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا تو اس تاکید کی ضرورت نہ ہوتی، معلوم ہوا کہ عام سے بعض افراد مراد ہوتے ہیں اور چونکہ وہ بعض متعین نہیں مجمل ہیں لہذا توقف کریں گے جب تک کہ دلیل نہ آجائے۔

ولانہ الخ :۔ یہ ان حضرات کی تیسری دلیل ہے کہ کبھی جمع (جو کہ عام ہے) بول کر واحد مراد لیا جاتا ہے جیسے الذین قال لہم الناس ان الناس قد جمعوا لکم، اس میں الناس اول جمع ہے لیکن مراد واحد ہے یعنی نعیم بن مسعود یا کوئی اور اعرابی ہے اور الناس ثانی سے مراد اہل مکہ ہیں۔ دیکھیں یہاں جمع بول کر واحد مراد لیا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بول کر کبھی واحد مراد ہوتا ہے اور کبھی مافوق الواحد۔ تو عام واحد اور مافوق الواحد کے درمیان مشترک ہوا۔ اور مشترک کا حکم توقف ہے جب تک کسی ایک معنی پر دلیل قائم نہ ہوجائے لہذا عام کا حکم

بھی توقف ہوگا جب تک دلیل نہ آجائے۔

وعند البعض الخ :۔عام کے حکم کے بارے میں دوسرا مذہب یہ ہے کہ ادنی مراد ہوتا ہے یعنی اگر عام جمع ہو تو مراد تین ہوگا اور اگر عام جمع نہ ہو تو مراد ایک ہوگا کیونکہ یہ ادنی یقینی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کوئی کہے لفلان علی دراہم، تو بالاتفاق تین دراہم لازم ہونگے اس لیے کہ دراہم جمع ہے جس کا ادنی تین ہے۔

لکنانقول الخ :۔مصنف اس دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ لفلان علی دراہم میں ہم تین درہم اس لیے واجب کرتے ہیں کہ یہاں استغراق ممکن ہی نہیں (کہ ساری دنیا کے دراہم اس پر لازم کردیں) لہذا ہم اس پر اخص الخصوص لازم کریں گے جو کہ تین درہم ہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر جگہ عام کا مصداق تین یا ایک ہو۔

وعندنا الخ : ۔عام کے حکم کے بارے میں تیسرا مذہب احناف وشوافع کا ہے کہ عام تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے جیسے کہا جائے جاء فی القوم تو اس میں مجیئت والے حکم کی نسبت ان تمام افراد کی طرف ہوگی جن کو القوم کا لفظ شامل ہے اس حکم کی دلیل یہ ہے کہ عموم واستغراق ایک معنی مقصودی ہے لہذا ایسا لفظ ضروری ہے جو اس معنی مقصودی پر دلالت کرے کیونکہ باہمی گفتگو میں معانی ہی مقصود ہوتے ہیں اور ایسے الفاظ موجود ہیں جن کو اس معنی عموم واستغراق کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ الفاظ عام ہیں پس معلوم ہوا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ یہ تمام افراد کو عام وشامل ہوتا ہے۔

التوضیح: **وقد قَالَ علیؓ فی الجمعِ بینَ الاختینِ وطیًا بملکِ الیمینِ احلَّتْهُما آیةٌ وهی قولُه تعالی اومَاملَکَتْ ایمـانُکم فانه یدلُّ علی حِلِّ وطیِ کلِّ امةٍ مملوکةٍ سواءٌ کانَتْ مجتمِعَةً مع اختِها فی الوطیِ اولا وحرَّمتْهُما آیةٌ وهی ان تَجمَعُوا بینَ الاختینِ فانها تدلُّ علی حرمةِ الجمعِ بین الاختینِ جَعَلَ قولَه تعالی واولاتُ الاحمالِ ناسخاً لقولِه تعالی والذین یُتَوفَّون منکم جَعَلَ عِدّةَ حاملٍ تَوَفّٰی عنها زوجُها بوضعِ الحملِ اختَلَفَ علیؓ وابنُ مسعودٍؓ فی حاملٍ تَوَفّٰی عنها زوجُها فقالَ علیؓ بِابعدِ الاجلینِ توفیقًا بینَ الآیتینِ احدُهما فی سورةِ البقرةِ وهی قولُه تعالی والذین یُتَوفَّون منکم ویَذَرُونَ ازواجًا یَتَرَبَّصْنَ بانفسِهِنّ اربعةَ اشهرٍ وعشراً والاخریٰ فی سورةِ النساءِ القُصریٰ وهی قولُه تعالی واولاتُ الاحمالِ اجلُهن ان یضَعْنَ فقالَ ابنُ مسعودٍؓ من شَاءَ باهَلْتُه فی انَّ سورةَ النِّساءِ القصریٰ نزَلَتْ بعدَ سورةِ النساءِ الطولٰی وقولُه تعالی واولاتُ الاحمالِ الایة نَزَلَتْ بعد قولِه والذین یتوفون الآیة فقولُه یتربصن یدلُّ علی انَّ عدةَ المتوفٰی عنها زوجُها بالاشهُرِ سواءٌ کانت حاملةً اولا وقولُه واولاتُ الاحمالِ یدلُّ علی ان عدةَ الحاملِ بوضعِ الحملِ سواءٌ تَوَفّٰی عنها زوجُها اوطلَّقَها فجَعَلَ قولَه واولاتُ الاحمالِ ناسِخًا لِقولِه یتربصنَ فی مقدارِ ماتَنَاولَه الآیتانِ وهو ماءاذاتَوَفّٰی عنها زوجُها وتکونُ حامِلًا**

ترجمہ: اور تحقیق دو بہنوں کو وطی کے لحاظ سے ملک یمین کے ساتھ جمع کرنے کے بارے میں حضرت علی نے فرمایا، ان دونوں کو ایک آیت نے حلال کردیا اور وہ آیت ہے او ماملکت ایمانکم، اس لیے کہ یہ دلالت کرتی ہے ہر باندی مملوکہ کی وطی کی حلت پر، خواہ وہ وطی میں اپنی بہن کے ساتھ جمع ہو یا نہ، اور ان دونوں کو ایک اور آیت نے حرام کیا اور وہ آیت ہے ان تجمعوا بین الاختین، اس لیے کہ یہ دلالت کرتی ہے دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت پر خواہ وہ جمع نکاح کے طریق کے ساتھ ہو یا ملک یمین کے ساتھ وطی کے طریق کے ساتھ ہو، پس محرم راجح ہے، جیسا کہ آئیگا تعارض کی فصل میں کہ محرم مبیح پر راجح ہوتا ہے۔ اور ابن مسعودؓ نے اللہ تعالی کے قول واولات الاحمال الخ کو ناسخ قرار دیا

اللہ تعالی کے اس قول والذین یتوفون الخ کے لیے، حتی کہ انہوں نے اس حاملہ کی عدت وضع حمل قرار دی جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو، اختلاف کیا حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے اس حاملہ کی عدت کے بارے میں جس کا خاونداس سے فوت ہو گیا ہو پس علیؓ نے فرمایا وہ عدت گزارے دو مدتوں میں سے زیادہ مدت کے ساتھ، دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے، ان میں ایک آیت سورۃ بقرہ میں ہے اور وہ اللہ تعالی کا قول ہے والذین یتوفون الخ، اور دوسری آیت چھوٹی سوۃ نساء (سورہ طلاق) میں ہے اور وہ ہے اللہ تعالی کا قول واولات الاحمال الخ، پس ابن مسعودؓ نے فرمایا اگر کوئی چاہے تو میں اس کے ساتھ مباہلہ کرتا ہوں اس بات میں کہ سورہ طلاق سورہ نساء کے بعد نازل ہوئی، اور اللہ تعالی کا قول واولات الاحمال نازل ہوا اللہ کے قول والذین یتوفون الخ کے بعد، پس اللہ کا قول یتربصن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت مہینوں کے ساتھ ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو، اور اللہ تعالی کا قول واولات الاحمال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل کے ساتھ ہے خواہ اس کا شوہر اس سے فوت ہوا ہو یا اس نے اسے طلاق دی ہو پس انہوں نے واولات الاحمال الخ کو ناسخ قرار دیا یتربصن کے لیے اتنی مقدار میں جس کو دونوں آیتیں شامل ہیں اور وہ مقدار یہ ہے کہ اس کا شوہر اس سے فوت ہو جائے اس حال میں کہ وہ حاملہ ہو۔

تشریح: **وقد قال الخ** :۔ یہاں سے دو مسئلے ذکر کرتے ہیں جن سے مقصود اس بات کی تائید ہے کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا الا ماملکت ایمانکم اور احل لکم ماوراء ذالکم والی آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اپنی مملوکہ دو باندیوں کو وطی میں جمع کرنا جو کہ دونوں بہنیں ہوں، جائز ہے۔ اور دوسری آیت وان تجمعوا بین الاختین اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ نکاح میں ہو یا وطی بملک یمین میں ۔ (یعنی دونوں مملوکہ باندیاں اگر بہنیں ہوں تو ان کو وطی میں جمع کرنا حرام ہے)، اب یہاں تعارض ہے، پہلی آیت حلت پر دال ہے اور دوسری حرمت پر۔ جانب حرمت راجح ہوتی ہے لہذا دونوں مملوکہ باندیوں کو وطیاً جمع کرنا حرام ہوگا، اب دیکھیں حضرت علیؓ نے ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض سمجھا یہ تعارض سمجھنا دلیل ہے کہ عام (جو کہ پہلی آیت میں ما ہے اور دوسری آیت میں جمع بین الاختین ہے) کا حکم تمام افراد کو شامل ہوتا ہے، اگر ان دونوں آیتوں میں عام تمام افراد کو شامل نہ ہوتا تو تعارض بھی نہ ہوتا۔ مثلاً پہلی آیت میں اگر مالک ایمانکم سے مراد صرف یہ ہو کہ صرف ایک باندی سے وطی حلال ہے اور ان تجمعوا سے مراد صرف یہ ہو کہ دو بہنوں کو فقط نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں تو پھر کوئی تعارض نہیں ہے۔

وابن مسعود الخ :۔ یہاں سے دوسرا مسئلہ ذکر کرتے ہیں جس سے مقصود اس بات کی تائید ہے کہ عام تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے حاصل یہ ہے الذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعۃ اشہر وعشراً سے معلوم ہوتا ہے کہ متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت چار مہینے دس دن ہے اور واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے، ان دونوں آیتوں میں تعارض ہے، حضرت علیؓ نے اس تعارض کو اس طرح ختم کیا کہ دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق دی اور کہا کہ اس کی عدت ابعد الاجلین ہے یعنی اگر چار ماہ دس دن پورے ہو گئے اور وضع حمل بعد میں ہوا تو عدت وضع حمل ہے اور اگر وضع حمل پہلے ہوا تو عدت چار ماہ دس دن ہے اور ابن مسعودؓ نے تعارض کو بصورت نسخ ختم کیا چنانچہ فرمایا متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور سورۃ طلاق کی آیت واولات الاحمال الخ سورۃ بقرہ کی آیت والذین یتوفون الخ کی اس مقدار کے لیے ناسخ ہے جس کو دونوں آیتیں شامل ہیں اور وہ مقدار متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت ہے یعنی ویسے تو متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ دس دن ہے لیکن واولات الاحمال الخ نے متوفی عنہا زوجہا حاملہ کے حق میں والذین یتوفون الخ کو منسوخ کر دیا اور اب متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت وضع حمل

ہے اور ساتھ یہ بھی فرمایا من شاء باہلتہ الخ، کہ کوئی چاہے تو اس بات پر مباہلہ کرنے کو بھی تیار ہوں کہ سورہ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی۔ اب دیکھیں حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ دونوں نے ان آیتوں کے درمیان تعارض سمجھا اور یہ تعارض سمجھنا دلیل ہے کہ عام تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے ورنہ اگر عام تمام افراد میں حکم کو واجب نہ کرے تو کوئی تعارض نہیں۔ مثلا الذین یتوفون الخ تمام افراد کو شامل نہ ہو بلکہ اس سے مراد فقط متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ ہو اور واولات الاحمال الخ بھی تمام افراد کو شامل نہ ہو بلکہ مراد صرف حاملہ ہو تو کوئی تعارض نہیں۔

التوضیح: وذالکَ عامٌّ کلُّه النصوصُ الاربعةُ التی تَمَسَّکَ بها علیٌّ وابنُ مسعودٍ فی الجمعِ بین الاختینِ والعدةِ لکن عندَ الشافعیِّ هو دلیلٌ فیه شُبهةٌ فیجوزُ تخصیصُه بخبرِ الواحدِ والقیاسِ ای تخصیصُ عامِ الکتابِ بِکلِّ واحدٍ من خبرِ الواحدِ وبالقیاسِ لانَّ کلَّ عامٍ یحتَمِلُ التخصیصَ وهو شائعٌ فیه ای التخصیصُ شائعٌ فی العامِّ وعندنا هو قطعیٌّ مساوٍ للخاصِّ وسیجیُٔ معنَی القطعیِّ فلایجوزُ تخصیصُه بواحدٍ منهما مالم یُخَصَّ بقطعیٍ لانَّ اللفظَ متٰی وُضِعَ لِمعنیً کان ذالکَ المعنیٰ لازماً له الا ان تدلَّ القرینةُ علی خلافِه ولو جَازَ ارادةُ البعضِ بلاقرینةٍ لاتصِحُّ الامانُ عن اللغةِ والشرعِ بالکلیةِ لانَّ خطاباتِ الشرعِ عامةٌ والاحتمالُ الغیرُ الناشِیِٔ عن دلیلٍ لایُعتَبَرُ

ترجمہ: اور یہ سب عام ہیں یعنی وہ چار نصوص جن کے ساتھ استدلال کیا علیؓ اور ابن مسعودؓ نے، جمع بین الاختین اور عدت والے مسئلے میں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے، پس جائز ہے اس کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ساتھ، جائز ہے کتاب کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ، اس لیے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور وہ اس میں شائع ہے، یعنی تخصیص عام میں مشہور ہے، اور ہمارے نزدیک وہ قطعی ہوتا ہے جو خاص کے مساوی ہے اور عنقریب قطعی کا معنی آئیگا پس جائز نہیں ہے اس کی تخصیص ان میں سے کسی ایک کے ساتھ جب تک کہ اس کی تخصیص نہ ہو جائے دلیل قطعی کے ساتھ اس لیے کہ لفظ کو جب کسی معنی کے لیے وضع کر دیا جائے تو وہ معنی اس کو لازم ہوتا ہے مگر یہ قرینہ اس کے خلاف پر دلالت کرے، اور بغیر قرینہ کے بعض کو مراد لینا جائز ہو تو لغت اور شرع سے اعتبار اٹھ جائیگا بالکلیہ، اس لیے کہ شرع کے خطابات عام ہیں اور وہ احتمال جو دلیل سے ناشی نہ ہو، معتبر نہیں ہوتا۔

تشریح: لکن عند الخ: ۔ احناف اور شوافع کا اس بات میں اتفاق ہے کہ عام تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے لیکن اس کے قطعی ہونے اور ظنی ہونے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک عام ظنی ہوتا ہے اور احناف کے نزدیک عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے پس شوافع کے نزدیک چونکہ عام ظنی ہوتا ہے لہذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ جائز ہے اور ہمارے نزدیک جب تک دلیل قطعی کے ساتھ عام کی تخصیص نہ ہو جائے، خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس کی تخصیص جائز نہیں **لان کل الخ** :۔ امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور تخصیص عام میں شائع ذائع ہے لہذا خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ عام کی تخصیص جائز ہے۔

لان اللفظ الخ : ۔ یہ ہماری دلیل ہے کہ لفظ کو جب کسی معنی کے لیے وضع کر دیا جائے تو وہ معنی اسی لفظ کو لازم ہو جاتا ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ موجود ہو جس کی وجہ سے معنی لفظ کو لازم نہ ہو۔ اب عام کی وضع اس لیے ہے کہ تا کہ اس کے معنی میں عموم و استغراق ہو لہذا جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو جو اس کے عدم عموم اور عدم استغراق پر دلالت کرے اس وقت عموم والا معنی عام کو لازم ہوگا اس سے جدا نہ ہوگا لہذا خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس میں تخصیص کرنا اور بعض افراد مراد لینا جائز نہ ہوگا۔

ولو اجاز الخ : ۔ یہ ہماری دوسری دلیل ہے کہ اگر بغیر قرینہ کے عام میں تخصیص کر دی جائے اور بعض افراد مراد لیے جائیں تو لغت اور شرع پر سے اعتماد اٹھ جائیگا اس لیے کہ لغت کے الفاظ عام ہوتے ہیں اور شرع کے خطابات بھی عام ہوتے ہیں پس لغت

اورشرع کے خطابات میں عموم واستغراق سمجھا جاتا ہے، اب اگر ان میں عموم واستغراق کوختم کر کے تخصیص کردی جائے تو لغت اورشرع کا اعتماد ختم ہوجائیگا۔

والاحتمال الخ :۔ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ ہر عام تخصیص کا وہ احتمال رکھتا ہے جو ناشی عن دلیل نہ ہو، اور ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں، عام میں تخصیص کا یہ احتمال تو ایسا ہے جیسے کہ خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے، تو جس طرح یہ خاص کے قطعی ہونے کے منافی نہیں اسی طرح عام میں تخصیص کا احتمال بھی عام کے قطعی ہونے کے منافی نہ ہوگا۔

التوضیح: **فاحتمالُ الخصوصِ هنا كَاحتمالِ المجازِفی الخاصّ فالتاكیدُ یجعَلُه مُحكَمًا هذا جوابٌ عما قال الواقفیةُ انّه یوكّدُ بكلٍ واجْمَعَ وایضاً جوابٌ عما قاله الشافعیؒ انه یَحتَمِلُ التخصیصَ فنقولُ نحنُ لانَدَّعِی انَّ العامَ لااحتمالَ فیه اصلاً فاحتمالُ التخصیصِ فیه كَاحتمالِ المجازِ فی الخاصّ فاذا اُكِّدَ یصیرُ مُحكَمًا ای لایبقٰی فیه احتمالٌ اصلًا لاناشٍ عن دلیلٍ ولاغیرِ ناشٍ عن دلیلٍ فان قیل احتمالُ المجازِ فی الخاصّ ثابتٌ فی العامّ معَ احتمالٍ آخَرَ وهو احتمالُ التخصیصِ فیكونُ الخاصُّ راجحًا فالخاصُّ كالنصّ والعامُّ كالظاهرِ قلنا لمَّا كانَ العامُّ موضوعاً للكلِّ كانَ ارادةُ البعضِ دونَ البعضِ بطریقِ المجازِ وكثرةُ احتمالا تِ المجازِ لااعتبارَ لها فان كانَ لفظٌ خاصٌّ له معنیً واحدٌ مجازیٌّ ولفظٌ خاصٌّ آخَرُ له معنیانِ مجازیانِ اواكثَرَ ولاقرینةَ للمجازِ اصلًا فان اللفظینِ متساویانِ فی الدلالةِ علی المعنَی الحقیقیِّ بلاترجیحِ الاولِ علی الثانی فعُلِمَ انَّ احتمالَ المجازِ الواحدِ الذی لاقرینةَ له مساوٍ لاحتمالاتِ مجازاتٍ كثیرةٍ لاقرینةَ لها ولانُسَلِّمُ انَّ التخصیصَ الذی یُورِثُ شبهةً فی العامّ شائعٌ بلاقرینةٍ فان المُخصَّصَ اذا كان هو بالعقلِ اونحوِه فهو فی حكمِ الاستثناءِ علی مایَاتِی ولایُورِثُ شبهةً فانَّ كلَّ مایوجِبُ العقلَ كونَه غیرَ داخلٍ لایَدخُلُ وماسوی ذالک یَدخُلُ تحتَ العاّمِ وان كان المخصِّصُ هو الكلامُ فان كان مُتَرَاخِیًا فلانُسَلِّمُ انَّه مخصِّصٌ بل ناسِخٌ بقِیَ الكلامُ فی المخصِّصِ الذی یكون موصولًا وقلیلٌ مَّاهُوَ**

ترجمہ: پس یہاں خصوص کا احتمال ایسے ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال، پس تاکید اس کومحکم بنا دیتی ہے، یہ توقف کرنے والوں کے اس قول کا جواب ہے کہ اس کی تاکید لائی جاتی ہے کل اور اجمع کے ساتھ، اور نیز یہ امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب ہے کہ یہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، پس ہم کہتے ہیں کہ ہم دعویٰ نہیں کرتے اس بات کا کہ عام میں بالکل کوئی احتمال نہیں ہوتا، پس اس میں تخصیص کا احتمال ایسے ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال، پس جب اس کی تاکید لائی جائے تو یہ محکم ہوجائیگا یعنی اس میں باقی نہ رہے گا کوئی احتمال، نہ وہ جو دلیل سے ناشی ہو اور نہ وہ جو دلیل سے ناشی نہ ہو، پس اگر کہا جائے کہ مجاز کا وہ احتمال جو خاص میں ہوتا ہے وہ عام میں ثابت ہے ایک دوسرے احتمال ساتھ اور وہ تخصیص کا احتمال ہے، پس خاص راجح ہوگا، پس خاص نص کی طرح ہے اور عام ظاہر کی طرح ہے، تو ہم کہیں گے کہ جب عام موضوع ہے کل کے لیے تو بعض کو چھوڑ کر دوسرے بعض مراد لینا مجاز کے طریق پر ہوگا اور مجاز کے احتمالات کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں، پس جب ایک لفظ خاص ہو، اس کا ایک معنی مجازی ہو اور دوسرا لفظ خاص ہو اس کے دو معنی مجازی ہوں یا زیادہ ہوں اور مجاز کے لیے کوئی قرینہ بالکل نہ ہو تو دونوں لفظ برابر ہونگے معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں، بغیر معنی اول کے ثانی پر ترجیح کے، پس معلوم ہوا کہ ایک مجاز کا احتمال جس کا کوئی قرینہ نہ ہو، برابر ہے ان مجازات کثیرہ کے احتمال کے جن کا کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو

عام میں شبہ پیدا کرتی ہے، وہ شائع ہے بلا قرینہ، اس لیے کہ مخصص جب عقل ہو یا اس کی مثل، تو وہ استثناء کے حکم میں ہے جیسا کہ آئیگا، اور یہ شبہ پیدا نہ کریگا اس لیے کہ ہر وہ چیز کہ عقل اس کے غیر داخل ہونے کو واجب کرے، وہ داخل نہ ہوگا، اور اس کے ماسوا داخل ہوگا اس عام کے تحت، اور اگر مخصص کلام ہو پس اگر وہ متراخی ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ مخصص ہے، بلکہ ناسخ ہے، باقی رہی اس مخصص میں کلام جو موصول ہو اور وہ بہت کم ہے۔

تشریح: **فـالتـاكيـد الخ** :۔ یہ فرقہ واقفیہ (جو کہتے ہیں عام کا حکم توقف ہے) کی دلیل ثانی کا جواب اور امام شافعیؒ کی پچھلی دلیل کا جواب ہے، فرقہ واقفیہ نے دوسری دلیل یہ دی تھی کہ عام کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام تمام افراد میں حکم کو واجب نہیں کرتا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلیل تام تب ہوتی جب کل اور اجمع کے ساتھ تاکید کی وجہ سے ابتداءً عام میں عموم پیدا ہو جاتا، حالانکہ ایسا نہیں، عام میں عموم پہلے سے موجود ہوتا ہے، تاکید کے ساتھ وہ عموم مزید پختہ ہو جاتا ہے اور یہ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب اس طرح ہے کہ آپ کا یہ کہنا ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، ہم بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ احتمال ناشی عن دلیل نہیں ہوتا اور احتمال غیر ناشی عن دلیل معتبر نہیں پس عام میں تخصیص کا احتمال ایسے ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال، لہذا یہ عام کے قطعیت کے منافی نہ ہوگا۔ پھر جب اس عام کو کل اور اجمع کے ساتھ موکد کر دیا جائے تو اب اس میں تخصیص کا احتمال بالکل نہیں رہے گا، نہ احتمال ناشی عن دلیل اور نہ احتمال غیر ناشی عن دلیل۔

فـان قيـل الـخ :۔ ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ یہ کہنا عام میں تخصیص کا احتمال ایسے ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال، لہذا جس طرح خاص قطعی ہے باوجود مجاز کے احتمال کے، تو عام بھی قطعی ہونا چاہیے باوجود تخصیص کے احتمال کے، یہ غلط ہے۔ خاص میں تو صرف ایک احتمال ہے اور وہ ہے مجاز کا احتمال، لیکن عام میں دو احتمال ہیں (۱) تخصیص کا (۲) مجاز کا۔ لہذا خاص عام سے راجح ہوا، خاص نص کی طرح اور عام ظاہر کی طرح ہوا، جس طرح نص وظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح ہوتی ہے اسی طرح عام وخاص میں تعارض ہو تو خاص کو ترجیح ہونی چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ عام میں جو تخصیص کا احتمال ہوتا ہے یہ بھی بطریق المجاز ہوتا ہے کیونکہ عام کی وضع کل کے لیے ہے جب عام میں بعض مراد لیں گے تو یہ مجازاً ہوگا، معلوم ہوا عام میں تخصیص کا احتمال بطریق المجاز ہے اس سے ثابت ہوا کہ عام میں مجاز کے دو احتمال ہیں اور خاص میں مجاز کا ایک احتمال ہے، اور مجاز کے احتمالوں کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہذا خاص کو عام پر ترجیح فقط اس لیے دینا کہ عام میں مجاز کے احتمال زیادہ ہیں، غلط ہے۔

فاذا كان الخ :۔ یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ مجاز کے احتمالوں کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں، حاصل یہ ہے کہ ایک لفظ خاص کا ایک معنی مجازی ہو جس پر کوئی قرینہ نہ ہو اور دوسرے لفظ خاص کے دو یا دو سے زیادہ مجازی معنی ہوں جن پر کوئی قرینہ نہ ہو تو یہ دونوں لفظ خاص معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں برابر ہوتے ہیں پہلے لفظ خاص کو دوسرے لفظ خاص پر ترجیح نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ بلا قرینہ مجاز واحد کا احتمال بلا قرینہ مجازات کثیرہ کے احتمالات کے برابر ہے، لہذا مجاز کے احتمالوں کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں۔

ولا نسلم الخ :۔ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے، کہ آپ کا یہ کہنا عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، اس میں دو احتمال ہیں (۱) مخصص محض عقل وعادت ہو (۲) مخصص کلام ہو۔ اگر کہو کہ مخصص عقل وعادت ہے تو یہ استثناء کے حکم میں ہے اور استثناء کی وجہ سے ظنیت نہیں آ جاتی بلکہ قطعیت باقی رہتی ہے کیونکہ جو افراد عقل وعادت کی وجہ سے غیر داخل ہیں تو وہ عام میں داخل نہیں ہونگے اور باقی افراد عام کے تحت قطعی طور پر داخل ہونگے اور اگر مخصص کلام ہو تو دو حال سے خالی نہیں (۱) کلام مفصول ومتراخی ہوگی (۲) کلام موصول ہوگی۔ اگر

کلام مفصول ومتراخی ہوتو وہ مخصص نہیں بلکہ ناسخ ہے لہذا ان افراد کے علاوہ جن میں حکم منسوخ ہے باقی افراد میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوگا اور اگر کلام مخصص موصول ہوتو یہ اگر چہ ظنیت کو واجب کرتا ہے لیکن یہ قلیل ہے شائع نہیں۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ عام میں تخصیص شائع ہے درست نہ ہوگا۔

التوضیح: فاذاثبتَ هذا فانُ تعارَضَ الخاصُّ والعامُّ فان لَمْ يُعلَمِ التاريخُ حُمِلَ على المقارَنَةِ مع انَّ في الواقعِ احدُهما ناسخٌ والآخَرُ منسوخٌ لكن لمَّا جَهِلْنا الناسِخَ والمنسوخَ حَمَلْنَا على المقارَنَةِ والا يَلزَمُ الترجيحُ من غيرِ مُرَجِّحٍ فعند الشافعيِّ انه يَخُصُّ به وعندَنا يثبُتُ حكمُ التعارضِ في قدرِ مايتَنَاوَلُه وان كان العامُّ متاخِّرًا يُنسَخُ الخاصُّ عندنا وان كان الخاصُّ متاخِّرًا فان كان موصولًا يَخُصُّه وان كان متراخِيًا ينسَخُه في ذالك القدرِ عندنا اى في القدرِ الذى يتَنَاوَلُه العامُّ والخاصُّ ولايكون الخاصُّ ناسِخاًللعامّ بالكليةِ بل في ذالك القدرِ فقَطْ حتّٰى لايكونَ العامُّ عامًّا مخصَّصًا بل يكونُ قطعياً في الباقِي لاكالعامّ الذى خُصَّ منه البعضُ

ترجمہ: پس جب یہ بات ثابت ہوگئی پس اگر خاص اور عام متعارض ہو جائیں، پس اگر تاریخ معلوم نہ ہوتو مقارنت پر محمول کیا جائے گا، باوجود یکہ ان میں سے ایک واقع میں ناسخ ہوگا اور دوسرا منسوخ ہوگا، لیکن چونکہ ہمیں ناسخ ومنسوخ کا علم نہیں تو ہم مقارنت پر محمول کریں گے ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئیگی، پس امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کے ساتھ خاص کیا جائیگا اور ہمارے نزدیک تعارض کا حکم ثابت ہوگا اس مقدار میں جس کو دونوں شامل ہیں، یعنی اس مقدار میں جس کو شامل ہیں عام اور خاص، اور خاص عام کے لیے ناسخ نہیں ہوگا بالکلیہ، بلکہ فقط اس مقدار میں، حتی کہ عام عام مخصص نہ ہوگا بلکہ باقی میں قطعی ہوگا اس عام کی طرح جس سے بعض کو خاص کیا گیا ہو۔

تشریح: فاذا ثبت الخ : ۔ ماقبل پر تفریع ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام ہمارے نزدیک قطعی ہے اور شوافع کے نزدیک ظنی ہے تو اگر عام وخاص کے درمیان تعارض ہو جائے تو دیکھیں گے یا تو ان میں سے کسی ایک کے تقدم وتاخر کی تاریخ معلوم ہوگی یا نہیں، اگر تاریخ معلوم نہ ہوتو ہم ان دونوں (عام وخاص) کو مقارنت پر محمول کریں گے اگر چہ واقع نفس الامر میں ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ ہے۔ لیکن چونکہ ہمیں معلوم نہیں ہے کہ کون سا ناسخ ہے اور کون سا منسوخ، تو ہم مقارنت پر محمول کریں گے کیونکہ اگر کسی ایک کو ناسخ قرار دیں تو ترجیح بلامرجح لازم آئے گی۔

فعند الشافعیؒ الخ : ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تعارض کی صورت میں خاص عام میں تخصیص پیدا کر دیگا کیونکہ خاص قطعی اور عام ظنی ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ عام اور خاص جتنی مقدار میں مشترک ہیں اس میں تو تعارض ثابت ہوگا لہذا اتنی مقدار میں حکم منسوخ ہو جائیگا اور باقی افراد میں حکم اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔

وان کان العام الخ : ۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب تاریخ معلوم نہ ہو اور اگر تاریخ معلوم ہو تو دیکھیں گے عام موخر ہے یا خاص، اگر عام موخر ہوتو اس کی وجہ سے خاص منسوخ ہو جائیگا کیونکہ دونوں قطعی ہیں اور اگر خاص موخر ہوتو دیکھیں گے خاص موصول ہے یا متراخی، اگر خاص موصول ہوتو وہ عام میں تخصیص پیدا کر دے گا اور اگر متراخی ہوں تو خاص عام کے لیے ناسخ ہوگا لیکن بالکلیہ نہیں بلکہ صرف اتنی مقدار میں جس کو عام وخاص دونوں شامل ہیں تو اس مقدار میں حکم منسوخ ہوگا اور باقی مقدار میں حکم قطعی رہے گا لہذا یہ عام مخصوص منہ البعض کی طرح نہ ہوگا جو ظنی ہوتا ہے۔

التوضیح: فصلٌ قصرُالعامِّ على بعضِ مايَتَناوَلُه لايخلُو من ان يكونَ بغيرِ مستقل اى بكلام يتعَلَّقُ بصدورِ الكلامِ

ولایکونُ تاماً بنفسِه والمستقلُّ مالایکون کذالک سواءً کان کلامًا اولم یکُن وهو ای غیرُ المستقلّ الاستثناءُ والشرطُ والصفةُ والغایةُ فالاستثناءُ یوجِبُ قصرَ العامّ علی بعضِ افرادِه والشرطُ یوجِبُ قصرَ صدرِالکلامِ علی بعضِ التقادیرِ نحوُ انتِ طالقٌ ان دخلتِ الدارَ والصفةُ توجِبُ القصرَ علی ماتُوجَدُ فیه الصفةُ نحو فی الابلِ السائمةِ زکوةٌ والغایةُ توجِبُ القصرَ علی البعضِ الذی جُعِلَ الغایةُ حدًا له نحوُ قولِه تعالی فاغسلو وجوهَکم وایدیَکم الی المرافِقِ وعلی ماوراءِ الغایةِ نحو اتِمُّوا الصیامَ الی اللیلِ اوبمستقلٍ وهو القصرُ بمستقلٍ التخصیصُ وهو اِمّا بالکلامِ اوغیرِه وهو اِمّا العقلُ الضمیرُ یرجِعُ الی غیرِه نحو خالِقُ کلِّ شیٍ یُعلَمُ ضرورةً انَّ اللهَ تعالی مخصوصٌ منه وتخصیصُ الصبیّ والمجنونِ من خطاباتِ الشرعِ من هذ القبیلِ و الحسّ نحو واُوتِیَتْ من کلِّ شیٍ واِمّا العادةُ نحوُ لایاکُلُ راسًا یقَعُ علی المتعارَفِ واِمّا کونُ بعضِ الافرادِ ناقصًا فیکونُ اللفظُ اولٰی بالبعضِ الآخَرِ نحوُ کلِّ مملوکٍ لی فهو حرٌّ لایقَعُ علی المُکاتَبِ ویسمّٰی مشکّکًا اوزائداً عطفٌ علی قولِه ناقصًاواِمّا کونُ بعضِ افرادِه زائدًا کالفاکهةِ لایقَعُ علی العِنَبِ

ترجمہ: یہ فصل ہے، عام کا ان بعض افراد پر قصر جن کو وہ شامل ہوتا ہے، خالی نہیں اس بات سے کہ یا تو وہ غیر مستقل کے ساتھ ہوگا یعنی ایسی کلام کے ساتھ جو متعلق ہو شروع کلام کے ساتھ اور وہ بنفسہ تام نہ ہو اور مستقل وہ ہوتا ہے جو ایسا نہ ہو خواہ کلام ہو یا نہ ہو، اور وہ یعنی غیر مستقل استثناء، شرط، صفت اور غایت ہیں۔ پس استثناء واجب کرتا ہے عام کے اس کے بعض افراد پر قصر کو، اور شرط واجب کرتی ہے صدر کلام کے بعض تقادیر پر قصر کو، جیسے انت طالق ان دخلت الدار، اور صفت قصر کو واجب کرتی ہے اس پر جس میں وہ صفت پائی جائے ، جیسے فی الابل السائمۃ زکوۃ ، اور غائت قصر کو واجب کرتی ہے ان بعض پر کہ غائت کو جن کی حد بنایا گیا ہو جیسے اللہ تعالی کا قول فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق، اور (واجب کرتی ہے قصر کو) غائت کے ماسوا پر، جیسے اتموا الصیام الی اللیل، یا ہوگا مستقل کے ساتھ اور وہ یعنی قصر مستقل کے ساتھ، تخصیص ہے اور وہ یا کلام کے ساتھ ہوگی یا غیر کلام کے ساتھ اور وہ غیر یا عقل ہے، ضمیر غیرہ کی طرف راجع ہے ، جیسے خالق کل شئی ، اس سے بداہۃ معلوم ہوتی ہے یہ بات کہ اللہ تعالی اس سے خاص کیے گئے ہیں اور بچے اور مجنون کی تخصیص شرع کے خطابات سے، اسی قبیل سے ہے۔ اور یا حس ہوگی جیسے واوتیت من کل شئی ، اور یا عادت ہوگی جیسے کہ وہ سر نہیں کھائیگا، یہ واقع ہے عرف پر، اور یا بعض افراد ناقص ہونگے پس لفظ کا استعمال دوسرے بعض پر اولی ہوگا، جیسے میرا ہر مملوک آزاد ہے، یہ کلام مکاتب پر واقع نہ ہوگی، اور اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے۔ یا بعض افراد زائد ہونگے ، یہ معطوف ہے مصنف کے قول ناقصا پر، یعنی یا اس کے بعض افراد زائد ہونگے جیسے کہ فاکھہ (پھل) واقع نہیں ہوتا انگور پر،

تشریح: فصل قصر العام الخ :۔ عام کا اپنے بعض افراد پر قصر (بند ہوجانا، منحصر ہونا) دو طرح سے ہے، قصر بغیر المستقل اور قصر بالمستقل ۔ قصر بغیر المستقل کا مطلب ہے ایسی کلام کے ذریعہ قصر ہو جس کا تعلق شروع کلام سے ہو اور یہ کلام تام بنفسہ نہ ہو اور قصر بالمستقل کا مطلب ہے ایسی کلام کے ذریعہ قصر ہو جس کا تعلق صدر کلام سے نہ ہو اور یہ تام بنفسہ نہ ہو خواہ یہ کلام ہو یا غیر کلام۔ غیر مستقل چار چیزیں ہیں استثناء، شرط، صفت اور غائت۔ قصر بالاستثناء کا مطلب ہے کہ استثناء کی وجہ سے عام کا بعض افراد پر قصر ہو جیسے جاء نی القوم الا زید، اس میں آنے کا حکم کا قصر زید کے ماسوا باقی قوم کے افراد پر ہے اور قصر بالشرط کا مطلب ہے صدر کلام کا بعض افراد پر قصر بعض تقادیر پر ہو۔ جیسے انت طالق ان دخلت الدار اس میں صدر کلام یعنی طلاق کا حکم بعض تقادیر پر ہے یعنی دخول دار پر۔ اور قصر بالصفۃ

کا مطلب ہے عام کا قصران افراد پر ہو جن میں مذکورہ صفت پائی جاتی ہے جیسے فی الابل السائمۃ زکوۃ (سال کا اکثر حصہ باہر چرنے والے اونٹوں پر زکوۃ ہے) اس میں زکوۃ کا حکم ان اونٹوں پر ہے جن میں سائمہ والی صفت پائی جاتی ہو) اور قصر بالغائت کے تحت دو صورتیں ہیں (۱) عام کا ان بعض افراد پر قصر کہ غائت کو ان بعض افراد کی حد بنایا گیا ہو جیسے فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق اس میں غسل کا حکم ید کے بعض افراد پر بند ہے اور وہ بعض یہ ہے کہ ید کا غسل صرف کہنیوں سمیت تک ہے حالانکہ ید کا اطلاق ویسے انگلیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے اب اس میں الی المرافق غائت کو ید کی حد بنایا گیا ہے، یہ تفصیل اس وقت ہوتی ہے جب غایت مغیا میں داخل ہو جیسے یہاں مرافق ید میں داخل ہیں (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عام کا حکم غائت کے ماسوا باقی افراد پر بند ہے جیسے اتموا الصیام الی اللیل، اسمیں اتمام صیام والا حکم غایت یعنی اللیل کے ماسوا پر بند ہے مطلب یہ ہے کہ لیل اتمام صوم میں داخل نہیں بلکہ صوم صرف غروب آفتاب تک ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہوتی ہے جب کہ غائت مغیا میں داخل نہ ہو جیسے یہاں لیل صوم میں داخل نہیں۔

او بمستقل الخ:۔ قصر بالمستقل ابتداءً دو طرح سے ہے (۱) کلام کے ذریعہ (۲) غیر کلام کے ذریعہ۔ غیر کلام کے ذریعہ قصر ہو تو اس کے تحت چار صورتیں ہیں (۱) عقل کے ذریعہ ہو (۲) حس کے ذریعہ ہو (۳) عادت کے ذریعہ ہو (۴) عام کا مفہوم بعض افراد میں ناقص اور بعض میں زائد ہو۔ قصر عقل کے ذریعہ ہو جیسے اللہ خالق کل شئی اس میں شئی عام ہے جس کا اللہ کے ماسوا پر قصر ہے اور قصر عقل کے ذریعہ ہے، اسی طرح جو خطابات شرع ہوتے ہیں ان سے بچے اور مجنون خاص ہوتے ہیں، ان کا خاص ہونا بھی عقل کے ذریعہ ہوتا ہے۔ قصر حس کے ذریعہ ہو جیسے اوتیت من کل شئی اس میں بلقیس کے لیے شئی کا قصر بعض افراد (مثلاً ذکورۃ) کے ماسوا پر ہے اور یہ قصر حس کے ذریعہ ہے۔ قصر عادت کے ذریعہ ہو جیسے قسم کھائی لا آکل راساً، اس میں راس کا قصر بعض افراد (چڑیا کے سر) ماسوا پر ہے اور یہ قصر عادت کے ذریعہ ہے کیونکہ عادۃً راس کا اطلاق چڑیا کے سر کے ماسوا پر ہوتا ہے۔ اور عام کا مفہوم بعض افراد میں ناقص ہو اس کا مطلب ہے لفظ کا اطلاق بعض افراد پر اولی ہو بہ نسبت دوسرے بعض افراد کے اس کی مثال جیسے کل مملوک لی فھو حر، اس میں حر کا اطلاق مکاتب میں ناقص ہے لہذا یہ آزادی والا حکم بعض افراد (غیر مکاتب) پر بند ہوگا، ایسے عام کو مشکک کہتے ہیں۔ اور عام کا مفہوم بعض افراد میں زائد ہو اس کی مثال جیسے واللہ لا آکل الفاکھۃ۔ اس میں فاکھہ عام ہے جس کا مفہوم انگور میں زیادتی کے ساتھ ہے کیونکہ فاکھہ کے معنی میں تلذذ ہے جبکہ یہی معنی انگور میں زیادتی کے ساتھ ہے کیونکہ انگور میں تلذذ بھی ہے اور یہ غذا کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، لہذا یہ قسم والا حکم انگور کے ماسوا دیگر پھلوں پر بند ہوگا۔

التوضیح: ففي غيرِ المستقِلِّ اى فيما اذا كانَ الشئُ الموجِبُ لِقصرِ العامِّ غيرَ مُستقِلٍ هو اى العامُّ حقيقةٌ فى البواقِي لان الواضِعَ وَضَعَ االلفظَ الذى استُثْنِيَ منه الباقِي وهو اى العامُ حجةٌ بلاشبهةٍ فيه اى فى الباقِي وهذا اذا كان الاستثناءُ معلومًا اما اذا كان مجهولًا فلا وفى المستقلِّ كلامًا اوغيرَه اى فيما اذا كان القاصِرُ مستقِلاً ويسمّٰى هذاتخصيصًا سواءٌ كان المخصِّصُ كلامًااوغيرَه مجازٌ اى لفظُ العامِّ مجازٌ فى الباقِي بطريقِ اطلاقِ اسمِ الكلِّ على البعضِ من حيثُ القصرِ ى من حيثُ انه مقصورٌ على الباقِي حقيقةٌ من حيثُ التناولِ اى من حيثُ انَّ لفظَ العامِّ متناوِلٌ للباقِي يكونُ حقيقةً فيه على مايايتِي فى فصلِ المجازِ ان شاءَ اللهُ تعالى وهو حجةٌ فيه شبهةٌ ولم يفرِّقُوا بينَ كونِه الى كونِ المخصِّصِ المستقلِّ كلامًا اوغيرَه فانَّ العلماءَ قالوا كلُّ عامٍ خُصَّ بمستقلٍ فانه دليلٌ فيه شبهةٌ ولم يفرِّقُوا فى هذ االحكمِ بينَ ان يكونَ المخصِّصِ كلامًا اوغيرَه لكن يجِبُ هناك فرقٌ وهو

انَّ المخصوصَ بالعقلِ ینبَغِی ان یکونَ قطعیاً لانه فی حکمِ الاستثناءِ لکنَّه حُذِفَ الاستثناءُ معتمِدًا علی العقلِ علی انه مفروغٌ عنه حتی لانَقولَ اِنَّ قولَه تعالی یاایهاالذین آمنوا اذاقُمتم الی الصلوۃِ ونظائرُه دلیلٌ فیه شبهةٌ وهذا فرقٌ قدتَفَرَّدتُّ بذکرِه وهو واجبُ الذکرِ حتی لایُتَوَهَّمَ انَّ خطاباتِ الشرعِ التی خُصَّ منها الصبیُّ والمجنونُ بالعقلِ دلیلٌ فیه شبهةٌ کالخطاباتِ الواردةِ بالفرائضِ فانه یُکَفَّرُ جاحدُها اجماعًا مع کونها مخصوصةً عقلاً فانَّ التخصیصَ بالعقلِ لایُورِثُ شبهةً فانَّ کلَّ مایوجِبُ العقلَ تخصیصَه تَخُصُّ ومَا فَلاَ

ترجمہ: پس غیر مستقل میں یعنی اس صورت میں کہ جب عام کے قصر کوواجب کرنے والی شئی غیر مستقل ہو، وہ یعنی عام باقیوں میں حقیقت ہوتا ہے اس لیے کہ واضع نے وضع کیا اس لفظ کو جس سے استثنی کیا گیا، باقی کے لیے، اور وہ عام حجت ہے بغیر شبہ کے اس میں یعنی باقی میں اور یہ اس وقت ہے جب استثناء معلوم ہو بہرحال جب مجہول ہوتو نہیں، اور مستقل میں خواہ وہ کلام ہو یا غیر کلام، یعنی اس صورت میں کہ جب قاصر مستقل ہو اور اس کا نام رکھا جاتا ہے تخصیص، برابر ہے مخصص کلام ہو یا غیر کلام، مجاز ہے یعنی لفظ عام مجاز ہے، بعض پر کل کے اطلاق کے طریق کے ساتھ قصر کے طور پر، یعنی اس حیثیت سے کہ وہ باقی پر مقصور ہے، حقیقت ہے شامل ہونے کی حیثیت سے یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ عام باقی کو شامل ہے وہ اس میں حقیقت ہے، جیسا کہ عنقریب آئیگا مجاز کی فصل میں ان شاءاللہ، اور وہ حجت ہے جس میں شبہ ہے، اور علماء نے فرق نہیں کیا مخصص مستقل کے کلام ہونے یا غیر کلام ہونے کے درمیان، اس لیے کہ علماء کہتے ہیں ہر وہ عام جس کو خاص کیا گیا ہو مستقل کے ساتھ تو وہ ایسی دلیل ہوتا ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور انہوں نے فرق نہیں کیا اس حکم میں اس بات کے درمیان کہ مخصص کلام ہو یا اس کا غیر ہو، لیکن یہاں فرق کرنا واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عام جس کی تخصیص عقل کے ساتھ ہو، مناسب ہے کہ وہ قطعی ہو اس لیے کہ یہ استثناء کے حکم میں ہوتا ہے لیکن استثناء کو حذف کردیا گیا عقل پر اعتماد کرتے ہوئے اس بناء پر کہ وہ اس سے خالی کیا گیا ہے، حتی کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالی کا قول یاایہاالذین اذا الخ اور اس کے نظائر ایسی دلیل ہیں جن میں شبہ ہے۔ اور یہ ایسا فرق ہے جو صرف میں نے ذکر کیا ہے، حالانکہ اس کو ذکر کرنا ضروری ہے تا کہ اس بات کا وہم نہ ہو کہ شرع کے وہ خطابات جن سے بچہ اور مجنون کو خاص کیا گیا ہے عقل کے ساتھ، وہ ایسی دلیل ہیں جن میں شبہ ہے، جیسے وہ خطابات جو فرائض کے بارے میں وارد ہیں، اس لیے کہ تکفیر کی جائے گی ان کے منکر کی بالاجماع، حالانکہ وہ عقلاً مخصوص ہیں، اس لیے کہ عقل کے ساتھ تخصیص شبہ پیدا نہیں کرتی، کیونکہ ہر وہ چیز کہ عقل اس کی تخصیص کو واجب کرے تو اس کو خاص کرے گا ورنہ نہیں۔

تشریح: **وفی غیر المستقل الخ** :۔ اگر قصر غیر مستقل کے ذریعہ ہوتو بعض افراد جو خارج ہو گئے ہیں، ان کے ماسوا باقی افراد پر عام کا اطلاق حقیقۃً ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں لفظ عام کو وضع ہی باقی افراد کے لیے کیا گیا ہے تو باقی افراد گویا موضوع لہ ہوئے اور موضوع لہ پر لفظ کا اطلاق حقیقۃً ہوتا ہے مثلا جاءنی القوم الازید میں واضع نے لفظ قوم کو وضع ہی ان افراد کے لیے کیا ہے جو زید کے ماسوا ہیں اور یہ عام ان باقی افراد میں حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔

وھـذاالـخ :۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ اگر قصر استثناء کے ذریعہ ہوتو مابقی میں عام کا حجت قطعیہ ہونا اس وقت ہے جب استثناء معلوم ہوا اگر استثناء مجہول ہوتو پھر عام قطعی نہ ہوگا۔

وفی المستقل :۔ اگر قصر مستقل کے ذریعہ ہو خواہ وہ مستقل کلام ہو یا غیر کلام، تو اس صورت میں مابقی پر عام کا اطلاق مجاز بھی ہے اور حقیقت بھی، مجاز اس حیثیت سے کہ لفظ کل افراد کے لیے موضوع تھا لیکن قصر کی وجہ سے اس کا اطلاق بعض افراد پر ہوتا ہے

اور حقیقت اس لحاظ سے ہے کہ لفظ عام باقی افراد کو "شامل" ہے۔

وهو حجة الخ :۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ اگر قصر مستقل کے ذریعہ ہو تو باقی افراد میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوگا۔

ولم یفرقوا الخ :۔ علمائے اصول کا قول نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، علمائے اصول کہتے ہیں کہ اگر قصر مستقل کے ذریعہ ہو خواہ وہ مستقل کلام ہو یا غیر کلام، تو وہ عام مخصوص منہ البعض مطلقاً ظنی ہوتا ہے، مصنفؒ نے ان پر رد کر دیا کہ یہ درست نہیں۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ اگر قصر مستقل کے ذریعہ ہو اور وہ مستقل ظنی ہو تو وہ قطعی ہوتا ہے اس لیے کہ جو عقل کے ذریعہ مخصوص وخاص ہو جائے وہ مستثنیٰ کیطرح ہوتا ہے یوں سمجھ لیں کہ مستثنیٰ کو عقل پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے اس بنا پر کہ عام اس مستثنیٰ سے خالی نہیں اور پیچھے گزرا کہ اگر قصر استثناء کے ذریعہ ہو تو عام باقی افراد میں قطعی ہوتا ہے لہذا اگر مخصص عقل ہو تب بھی عام ماقی میں قطعی ہوگا۔

حتی لانقول الخ :۔ مخصوص بالعقل کی مثال کے ذریعہ وضاحت کرتے ہیں کہ یاایھاالذین آمنوا اذا قمتم اور دیگر وہ آیات جو فرائض کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، ان سے بچے اور مجنون خاص کر دئے گئے ہیں اور یہ تخصیص عقلاً ہے، اس کے باوجود ماقی (بچے اور مجنون کے ماسوا) میں ان خطابات کا حکم قطعی ہے یہی وجہ ہے کہ ان کا منکر کافر ہوتا ہے، اگر یہ ظنی ہوتے تو ان کا منکر کافر نہ ہوتا۔

التوضیح: وامّا المخصوصُ بالكلامِ فعندَ الكرخيِّ لايبقىٰ حجةً اصلاً معلوماً كان المخصوصُ كالمُستامِنِ حيثُ خُصَّ من قولِه تعالى اقتلُوا المشركينَ بقولِه وان احدٌ من المشركينَ استجَارَكَ فأَجِرْه اومجهولًا كالربوا حيثُ خُصَّ من قولِه تعالى واحَلَّ اللهُ البيعَ الآيةَ لانَّه ان كان مجهولًا صارَ الباقي مجهولًا لان التخصيصَ كالاستثناءِ اذ هو يُبَيِّنُ انه لم يدخُلْ اى التخصيصُ يُبيِّنُ انَّ المخصوصَ لم يدخُلْ تحتَ العامِّ كالاستثناءِ فانه يُبَيِّنُ ان المستثنىٰ لم يدخُلْ في صدرِ الكلامِ والاستثناءُ اذا كان مجهولًا يكون الباقِي من صدرِ الكلامِ مجهولًا ولايثبُتُ به الحكمُ وان كان معلومًا فالظاهرُ ان يكونَ معلَّلًا لانه كلامٌ مستقِلٌّ والاصلُ في النصوصِ التعليلُ ولايُدرىٰ كم يخرُجُ بالتعليلِ فيبقىٰ الباقِي مجهولًا وعند البعضِ ان كان معلومًا بقِيَ العامُّ فيما وراءَ المخصوصِ كما كانَ لانه كالاستثناءِ في انه يُبَيِّنُ انه لم يدْخُلْ فلايقبَلُ التعليلَ اذ الاستثناءُ لايقبَلُ التعليلَ لانَّه غيرُ مستقلٍ بنفسِه وفي صورةِ الاستثناءِ العامُّ حجةٌ في الباقِي كماكانَ فكذا التخصيصُ وان كان مجهولًا لايبقَى العامُّ حجةً لِماقُلنا من انَّ التخصيصَ كالاستثناءِ والاستثناءُ المجهولُ يجعَلُ الباقِيَ مجهولًا فلايبقىٰ العامُّ حجةً في الباقِي وعندَ البعضِ ان كان معلوماً فكما ذكَرْنَا آنِفاً انَّ العامَّ يبقىٰ فيما وراءَ المخصوصِ كما كَانَ وان كان مجهولًا يسقُطُ المخصِّصُ لانه كلامٌ مستقلٌ بخلافِ الاستثناءِ ولمَّا كان المخصِّصُ كلاماً مستقلًا كان معناه مجهولًا يسقُطُ هو بنفسِه ولايتَعَدّٰى جهالتُه الى صدرِ الكلامِ بخلافِ الاستثناءِ لانَّه غيرُ مستقلٍ بنفسِه بل هو متعلِّقٌ بصدرِ الكلامِ فجهالتُه يتعَدّٰى الى صدرِ الكلامِ وعندنا تَمَكَّنَ فيه شبهةٌ لانه عُلِمَ انه غيرُ محمولٍ على ظاهرِه وهو ارادةُ الكلِّ فعُلِمَ ان المرادَ منه البعضُ بطريقِ المجازِ فاذ كان كلُّ افرادِه مائةً مثلاً وعُلِمَ ان المائةَ غيرُ مرادةٍ فكلُّ واحدٍ من الاعدادِ التى دونَ المائةِ مساوٍ في انَّ اللفظَ مجازٌ فيه فلايثبُتُ عددٌ معينٌ منها لانه ترجيحٌ من غيرِ مرجحٍ

ترجمہ: اور بہر حال وہ عام جو کلام کے ساتھ مخصوص ہو تو امام کرخیؒ کے نزدیک وہ بالکل حجت باقی نہیں رہتا خواہ مخصوص معلوم ہو جیسے مستامن،

اس طور پر کہ یہ خاص کیا گیا ہے اللہ تعالی کے قول اقتلوا المشرکین سے اللہ کے قول وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ کے ساتھ، یا وہ مجہول ہو جیسے ربوا، اس طور پر یہ خاص کیا گیا ہے اللہ تعالی کے قول واحل اللہ البیع سے، اس لیے کہ اگر وہ مجہول ہو تو باقی مجہول ہوگا کیونکہ تخصیص استثناء کی طرح ہے اس لیے کہ وہ بیان کرتی ہے کہ وہ داخل نہیں یعنی تخصیص یہ بیان کرتی ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں جیسے استثناء، اس لیے کہ وہ بیان کرتا ہے کہ مستثنی شروع کلام میں داخل نہیں اور استثناء جب مجہول ہو تو وہ جو شروع کلام سے باقی ہے، وہ مجہول ہوگا اور اس کے ساتھ حکم ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر وہ معلوم ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ معلل ہوگا اس لیے کہ وہ کلام مستقل ہے، اور نصوص میں اصل تعلیل ہے، یہ معلوم نہیں کہ تعلیل کی وجہ سے کتنے نکلتے ہیں پس جو باقی ہیں، مجہول ہونگے۔ اور بعض کے نزدیک اگر وہ معلوم ہو تو عام مخصوص کے ماسوا میں ویسے ہوگا جیسے تھا، اس لیے کہ یہ استثناء کی طرح ہے، اس بات میں کہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ وہ داخل نہیں، پس یہ تعلیل کو قبول نہیں کریگا اس لیے کہ استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ وہ خود غیر مستقل ہوتا ہے اور استثناء کی صورت میں عام حجت ہوتا ہے باقی میں، جیسے پہلے تھا، پس اسی طرح تخصیص ہے، اور اگر مجہول ہو تو عام حجت باقی نہیں رہیگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کی، کہ تخصیص استثناء کی طرح ہوتی ہے اور استثناء مجہول باقی کو مجہول بنا دیتا ہے پس عام باقی میں حجت باقی نہیں رہیگا، اور بعض کے نزدیک اگر وہ معلوم ہو تو ایسے ہے جیسے ہم نے ابھی ذکر کیا کہ عام مخصوص کے ماسوا میں ویسے ہوگا جیسے تھا، اور اگر مجہول ہو تو مخصوص ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ وہ کلام مستقل ہے بخلاف استثناء کے، اور جب مخصص کلام مستقل ہوا اور اس کا معنی مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی جہالت شروع کلام کی طرف متعدی نہیں ہوتی، بخلاف استثناء کے اس لیے کہ وہ خود غیر مستقل ہوتا ہے بلکہ وہ متعلق ہوتا ہے شروع کلام کے ساتھ، پس اس کی جہالت متعدی ہوگی شروع کلام کی طرف۔ اور ہمارے نزدیک اس میں شبہ راسخ ہے، اس لیے کہ یہ بات معلوم ہے کہ وہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے اور وہ ظاہر کل کو مراد لینا ہے پس معلوم ہوا کہ اس سے مراد بعض ہونگے بطریق مجاز، پس جب اس کے سارے افراد مثلاً سو ہوں اور یہ بات معلوم ہو کہ سو مراد نہیں تو ان اعداد میں سے ہر عدد جو سو سے کم ہیں، برابر ہے اس بات میں کہ لفظ اس میں مجاز ہے پس اس سے کوئی عدد معین ثابت نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے،

تشریح: **واما المخصوص الخ:۔** عام مخصوص منہ البعض جس میں تخصیص کلام کے ذریعہ ہو اس کے بارے میں مصنف چار مذاہب ذکر کرتے ہیں، پہلا مذہب امام کرخیؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں ایسا عام مخصوص منہ البعض بالکل حجت نہیں ہے خواہ وہ مخصوص (جس کو خاص کیا گیا) معلوم ہو یا مجہول۔ معلوم ہو، اس کی مثال جیسے اقتلوا المشرکین عام ہے جس سے مستامن کو خاص کیا گیا ہے اور یہ تخصیص وان احد من المشرکین استجارک کی وجہ سے ہے جو کہ کلام ہے اور مخصوص مجہول ہو، جیسے احل اللہ البیع عام ہے جس سے ربوا کو خاص کیا گیا ہے اور یہ تخصیص وحرم الربوا کی وجہ سے ہے اور یہ مخصوص مجہول ہے کیونکہ معلوم نہیں کہ ربوا حرام کب متحقق ہوگا؟ (قدر مع الجنس کے ساتھ؟ جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، یا کسی اور علت کے ساتھ؟)۔ اگر مخصوص مجہول ہو تو اس کا حجت نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ جب مخصوص مجہول ہوگا تو ماقبی مجہول ہوگا جب ماقبی مجہول ہے تو ایسا عام مخصوص منہ البعض کیسے حجت ہوسکتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ جب مخصوص مجہول ہو تو ماقبی کیسے مجہول ہوگا؟ تو وہ اس طرح کہ تخصیص استثناء کی طرح ہوتی ہے، جس طرح استثناء اگر معلوم ہو تو یہ واضح کرتا ہے کہ مستثنی شروع کلام میں داخل نہیں۔ اور استثناء اگر مجہول ہو تو جو باقی بچے گا وہ بھی مجہول ہوگا اسی طرح تخصیص یہ بیان کرتی ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں اب اگر مخصوص مجہول ہو تو عام میں سے جو افراد باقی ہیں وہ بھی مجہول ہونگے، لہذا ایسے عام سے حکم ثابت ہی نہ ہوگا۔ اور اگر مخصوص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ تخصیص کی کوئی نہ کوئی علت ہوگی کیونکہ مخصص یہاں کلام مستقل ہے اور نصوص میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوتی ہے

اور یہ معلوم نہیں کہ تعلیل کی وجہ سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے باقی ہیں لہذا مخصوص افراد مجہول ہوئے تو جو باقی ہیں وہ بھی مجہول ہونگے۔

وعند البعض الخ :۔دوسرا مذہب بیان کرتے ہیں کہ مخصوص اگر معلوم ہو تو باقی افراد میں عام حجت قطعیہ ہوگا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو پھر عام سرے سے حجت ہی نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مخصوص مستثنی کی طرح ہوتا ہے لہذا مخصوص معلوم مستثنی کی طرح ہوگا یعنی جس طرح استثناء یہ بیان کرتا ہے کہ صدر کلام میں مستثنی داخل نہیں اسی طرح مخصص معلوم بھی یہ بیان کرتا ہے کہ مخصوص عام میں داخل نہیں تو جس طرح استثناء غیر مستقل ہونے کی وجہ سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا اسی طرح مخصوص معلوم بھی تعلیل کو قبول نہیں کریگا۔اور استثناء کی صورت میں عام ماقبی میں حجت ہوتا ہے اسی طرح مخصوص معلوم کے اخراج کے بعد بھی عام ماقبی میں حجت ہوگا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو عام سرے سے حجت نہ رہے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تخصیص استثناء کی طرح ہے تو مخصوص مجہول مستثنی مجہول کی طرح ہوگا اور مستثنی مجہول کی وجہ سے ماقبی مجہول ہو جاتا ہے اور ماقبی میں کلام حجت نہیں رہتا، اسی طرح مخصوص مجہول کی وجہ سے عام ماقبی میں حجت نہ رہیگا۔

وعند البعض الخ :۔یہ تیسرا مذہب ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہو تو عام مقدار مخصوص کے ماسوا اور ماقبی میں حجت قطعیہ رہے گا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جائیگا لہذا عام ماقبی میں حجت قطعیہ رہے گا۔

بخلاف الاستثناء ولما کان الخ :۔یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ تخصیص تو استثناء کی طرح ہوتی ہے اور مستثنی مجہول ہو تو ماقبی بھی مجہول ہوتا ہے لہذا عام ماقبی میں حجت نہیں رہتا تو چاہیے کہ جب مخصوص مجہول ہو تو بھی عام ماقبی میں حجت نہ رہے؟ اس کا جواب دیا کہ یہاں کلام مستقل کے ذریعہ مخصص ہونے کی بحث ہو رہی ہے اور کلام مستقل کا معنی جب مجہول ہو تو وہ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے، اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوتی لہذا یہاں مخصوص خود ساقط ہوگا، عام پر اس کا اثر نہیں پڑے گا، اور وہ بدستور حجت قطعیہ رہے گا۔بخلاف استثناء کے، کہ وہ غیر مستقل ہوتا ہے اور اس کا تعلق صدر کلام کے ساتھ ہوتا ہے لہذا اس کی جہالت صدر کلام کے ساتھ متعلق ہوگی اور اس کی وجہ سے عام حجت باقی نہ رہے گا۔

وعندنا الخ : ۔چوتھا مذہب احناف کا ہے، کہ عام مخصوص منہ البعض جس میں تخصیص کلام کے ذریعہ ہو وہ حجت ظنیہ ہوتا ہے، اس لیے کہ تخصیص سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، جب وہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے تو اس کا مطلب ہے اس کا استعمال بطریق المجاز ہے لہذا اس میں شبہ پیدا ہو گیا اور اس کی حجت ظنی ہوگئی، باقی رہی یہ بات کہ تخصیص کی وجہ سے وہ ظاہر پر کیوں محمول نہیں؟ تو وہ اس طرح کہ عام کی وضع اس لیے ہے کہ تا کہ کل افراد مراد ہوں لیکن تخصیص کی وجہ سے بعض افراد مراد ہوتے ہیں، یہ مجاز ہے۔تو عام ظاہر پر محمول نہ ہوا مثلا کل افرد سو ہیں اور تخصیص کی وجہ سے سو مراد نہیں ہو سکتے لہذا ہر عدد جو سو سے کم ہے اس میں لفظ مائۃ مجاز ہے لہذا کوئی ایک عدد متعین نہیں کر سکتے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

التوضیح: **ثم ذَکَرَ ثمرةَ تمکُّنِ الشبهةِ فیه بقوله فیصیرُ عندَنا کالعامِّ الذی لم یُخَصَّ عند الشافعیِّ حتی یُخَصِّصَه خبرُالواحدِ والقیاسُ ثم ارَادَ ان یُبیِّنَ ان معَ وجودِ هذه الشبهةِ لایسقُطُ الاحتجاجُ به فقال لکن لایسقُطُ الاحتجاجُ به لان المخصِّصَ یَشبُهُ الناسِخَ بصیغتِه والاستثناءَ بحکمِه لِمَاقُلنا فان کان مجهولًا لایسقُطُ فی نفسِه للشبهِ الاولِ ویوجِبُ جهالةً فی العامِّ للشبهِ الثانِی فدَخَلَ الشکُّ فی سقوطِ العامِّ فلایسقُطُ به ای بالشکِّ اذ قَبْلَ التخصیصِ کان معمولًا به فلما خُصَّ دخَلَ الشکُّ فی انه هل بَقِیَ معمولاًبه ام بطَلَ فلایبطُلُ بالشکِّ**

ترجمہ: پھراس میں شبہ کے راسخ ہونے کا فائدہ ذکر کیا کہ پس یہ ہمارے نزدیک اس عام کی طرح ہوگا جس سے خاص نہ کیا گیا ہوامام شافعیؒ کے نزدیک، حتی کہ اس کو خاص کردیں گے خبرواحد اور قیاس۔ پھرارادہ کیا کہ بیان کریں اس شبہ کے پائے جانے کے باوجود اس کے ذریعہ استدلال کرنا ساقط نہ ہوگا پس کہا لیکن اس کے ساتھ ساتھ استدلال کرنا ساقط نہیں ہوگا اس لیے کہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہوتا ہے اپنے صیغے کے ساتھ اوراستثناء کے مشابہ ہوتا ہے اپنے حکم کے ساتھ، اس وجہ سے جو ہم نے کہی، پس اگر وہ مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جائیگا پہلی مشابہت کی وجہ سے اور یہ عام میں جہالت کو واجب کریگا دوسری مشابہت کی وجہ سے، پس عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا پس ساقط نہ ہوگا اس کی وجہ سے یعنی شک کی وجہ سے، اس لیے کہ تخصیص سے پہلے وہ معمول بہ تھا، پس جب وہ خاص ہوا تو اس بات میں شک داخل ہوا کہ کیا وہ معمول بہ باقی ہے یا باطل ہو گیا، پس وہ شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔

تشریح: **ثم ذکر الخ** :۔ مابعد کی تمہید ہے کہ جب ماتن نے احناف کا مذہب بیان کردیا تو اب اس مذہب کا ثمرہ ذکر کرتے ہیں کہ جب ہمارے نزدیک عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے تو یہ ایسے ہو گیا جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض ہوتا ہے یعنی اب عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبرواحد اور قیاس کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔

ثم المراد الخ :۔ یہ مابعد کی تمہید ہے کہ جب مصنف نے عام مخصوص منہ البعض کا ثمرہ بیان کردیا تو اب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے ظنی ہونے کے باوجود اس کے ذریعہ استدلال جائز ہے (عام مخصوص منہ البعض کو دلیل بنایا جاسکتا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام مخصوص اپنے صیغہ کے ساتھ ناسخ کے مشابہ ہے اور اپنے حکم کے ساتھ استثناء کے مشابہ ہے، اپنے صیغہ کے ساتھ ناسخ کے مشابہ اس طرح ہے کہ جس طرح ناسخ مستقل ہوتا ہے ابتداء کلام کیساتھ اس کا تعلق نہیں ہوتا اس طرح کلام مخصص بھی مستقل ہوتا ہے اور صدر کلام کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہوتا۔ اور اپنے حکم کے ساتھ استثناء کے مشابہ اس طرح ہے کہ جس طرح استثناء یہ بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں اسی طرح کلام مخصص یہ بیان کرتا ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں، جب کلام مخصص ناسخ اور استثناء دونوں کے مشابہ ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ مخصوص ساقط ہو جائے اور عام اپنی حجیت پر باقی رہے کیونکہ ناسخ جب مجہول ہو تو خود ساقط ہو جاتا ہے دوسرے افراد میں موثر نہیں ہوتا اور استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام کی حجیت ہی ختم ہو جائے اس لیے کہ جب استثناء مجہول ہو تو اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہو جاتی ہے اسی طرح مخصوص مجہول کی جہالت بھی عام کی طرف متعدی ہوگی لہذا عام بالکل حجت باقی نہ رہے گا تو دیکھیں ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام (مخصوص منہ البعض) قابل حجت ہو اور استثناء کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ یہ قابل حجت نہ ہو تو اس کے قابل حجت ہونے میں شک ہو گیا اور حال یہ ہے کہ پہلے (تخصیص سے پہلے) یہ قابل حجت تھا تو اب محض شک کی وجہ سے اس کی حجیت ختم نہ ہوگی۔

التوضیح: وان کانَ ای المخصِّصُ معلومًا فَلِلشبهِ الاولِ یصِحُّ تعلیلُه لایُرِیدُ بقولِه فللشبهِ الاولِ انه من حیثُ انه یُشابِه الناسِخَ یصِحُّ تعلیلُه کمایصِحُّ ان یُعَلَّلَ الناسِخُ الذی ینسِخُ بعضَ افرادِ العامِّ لِیُنسَخَ بالقیاسِ بعضٌ آخَرُ من افرادِ العامِّ فانَّ تعلیلَ الناسِخِ علی هذَاالوجهِ لایصِحُّ علی مایاتِی فی هذِه الصفحةِ بل یُرِیْدُ انه من حیثُ انَّه نصٌّ مستقِلٌّ بنفسِه یصِحُّ تعلیلُه کماهوعندَنا فانَّ عندَنا واکثرَ العلماءِ یصِحُّ تعلیلُه خلافًا لِلجبَائیِّ واذاصَحَّ تعلیلُه لایُدرٰی انّه کم یخرُجُ بالتعلیلِ ای بِالقیاسِ وکم یَبقٰی تحتَ العامِّ فیوجِبُ جهالةً فیما بَقِیَ تحتَ العامِّ وللشبهِ الثانِی لایصِحُّ تعلیلُه کماهوعندَ البعضِ فدخَلَ الشکُّ فی سقوطِ العامِّ فلایسقُطُ به ای بالشبهِ الثانِی وهو شبهُ

الاستثناءِ من حیثُ انَّ المخصِّصَ یبیّنُ ان المخصوصَ غیرُ داخلٍ فی حکمِ العامّ فلِهذ الشبہِ لایصِحُّ تعلیلُه کماھو مذھبُ الجبائیّ کمالایصِحُّ تعلیلُ المستثنٰی واخراجُ البعضِ الآخَرِ بطریقِ القیاسِ فمِنْ حیثُ انَّ المُخَصِّصَ یبیّنُ انَّ المخصوصَ غیرُ داخلٍ فی حکمِ العامّ فلھذ الشبہِ لایصِحُّ تعلیلُه کماھومذھبُ الجبائی کمالایصِحُّ تعلیلُ المستثنٰی واخراجُ البعضِ الآخَرِبطریقِ القیاسِ فمن حیثُ انه یصِحُّ تعلیلُه یصیرُ الباقِی تحتَ العامّ مجھولًا فیلایبقٰی العامُّ حجةً ومن حیثُ انه لایصِحُّ تعلیلُه یبقَی العامُّ حجةً وقد کان قبلَ التخصیصِ حجةً فوَقَعَ الشکُّ فی بطلانِه فلایبطُلُ بالشکِّ ھذاماقَالُوا

ترجمہ: اوراگروہ یعنی مخصص معلوم ہواتو پہلی مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح ہے،اپنے اس قول فللشبہ الاول سے یہ مرادنہیں لے رہے کہ اس حیثیت سے کہ وہ ناسخ کے مشابہ ہے اس کی تعلیل صحیح ہے،جیسا کہ صحیح ہے کہ اس ناسخ کی تعلیل کی جائے جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کرتا ہے،تاکہ منسوخ کیاجائے قیاس کے ساتھ عام کے بعض دوسرے افرادکو،اس لیے کہ ناسخ کی تعلیل اس طریقے کے ساتھ صحیح نہیں ہے جیسا کہ اس صفحے میں آئیگا بلکہ یہ مرادلے رہے ہیں کہ وہ اس حیثیت سے کہ وہ مستقل بنفسہ نص ہے،صحیح ہے اس کی تعلیل جیسا کہ وہ ہمارے نزدیک ہے۔اس لیے کہ ہمارے نزدیک اوراکثر علماء کے نزدیک اس کی تعلیل صحیح ہے بخلاف جبائی کے،پس جب اس کی تعلیل صحیح ہے تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کتنے خارج ہوتے ہیں تعلیل یعنی قیاس کیساتھ،اور کتنے عام کے تحت باقی رہتے ہیں۔پس یہ افراد میں جہالت کوواجب کریگا جوعام کے تحت باقی ہیں اوردوسری مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں جیسا کہ وہ بعض کے نزدیک ہے،پس عام کے ساقط ہونے میں شک ہوگیا پس ساقط نہ ہوگا اس کی وجہ سے یعنی دوسری مشابہت کی وجہ سے اوروہ استثناء کی مشابہت ہے اس حیثیت سے کہ مخصص یہ بیان کرتا ہے کہ مخصوص عام کے حکم کے تحت داخل نہیں،پس اسی مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں جیسا کہ وہ جبائی کا مذہب ہے۔جیسا کہ صحیح نہیں مستثنی کی تعلیل اوردوسرے بعض افرادکوقیاس کے طریق پرنکالنا،پس اس حیثیت سے کہ اس کی تعلیل صحیح ہے،وہ افراد جوعام کے تحت باقی ہیں،مجہول ہونگے پس عام حجت باقی نہیں ہوگا،اوراس حیثیت سے کہ اس کی تعلیل صحیح نہیں ،عام حجت باقی رہے گا۔حالانکہ وہ تخصیص سے پہلے حجت تھا،پس اس کے باطل ہونے میں شک ہوگیا پس شک کی وجہ سے وہ باطل نہ ہوگا۔یہ وہ بات ہے جوعلماء نے کہی۔

تشریح: **معلوما الخ :** ۔اوراگرمخصوص معلوم ہوتو بھی عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال اس لیے ہوگا کہ کلام مخصص کے ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی حجیت ختم ہوجائے کیونکہ جس طرح ناسخ کلام مستقل ہے،کلام مخصص بھی کلام مستقل ہے اورکلام مستقل تعلیل کوقبول کرتا ہے بخلاف جبائی کے،توجب اس کی تعلیل کریں گے تو معلوم نہ ہوگا کہ کتنے افرادتعلیل کی وجہ سے خارج ہوگئے اور کتنے باقی ہیں لہذا مابقی میں جہالت ہوگی پس عام قابل استدلال نہیں رہے گا اوراستثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام کی حجیت باقی رہے کیونکہ استثناءغیرمستقل ہونے کی وجہ تعلیل کوقبول نہیں کرتا یہ بھی مشابہت کی وجہ سے تعلیل کوقبول نہیں کریگا جب یہ تعلیل کو قبول نہیں کریگا تو مابقی میں کوئی جہالت نہ ہوگی لہذا عام کی حجیت باقی رہے گی۔تو دیکھیں ناسخ کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ قابل حجت نہ ہواوراستثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ قابل حجت ہوتواس کے قابل حجت ہونے نہ ہونے میں شک ہوگیااورحال یہ ہے کہ تخصیص سے پہلے یہ قابل حجت تھاتو شک کی وجہ سے اس کی حجیت ختم نہ ہوگی۔

لایرید الخ : ۔ یہاں سے ایک وہم کودورکردیا جومصنف کےقول فللشبہ الاول یصح تعلیلہ سے پیداہوتاہے،وہم یہ ہے کہ

شایداس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مخصص معلوم ناسخ کے مشابہ ہے یعنی جس طرح ناسخ تعلیل کو قبول کرتا ہے مخصص معلوم بھی تعلیل کو قبول کرتا ہے اس وہم کو دور کر دیا کہ یہ مطلب نہیں، یہاں ناسخ کے ساتھ مشابہت کلام مستقل ہونے میں ہے نہ کہ قابل تعلیل ہونے میں ورنہ اگر کہا جائے ناسخ قابل تعلیل ہے تو لازم آئیگا کہ قیاس اور تعلیل کے ذریعہ نص کو منسوخ کرنا جائز ہو حالانکہ یہ باطل ہے۔

التوضیح: **ويَرِدُ عليه انّه لمَّا كَانَ المذْهَبُ عندَكم وعندَ اكثرِ العلماءِ صحةَ تعليلِه فيجَبُ ان يبطُلَ العامُّ عندَكم بناءً على زعمِكم فى صحةِ تعليلِه ولاتمسُّكَ لكم بزعمِ الجبائيِّ ان عندَه يصِحُّ تعليلُه فلِدفعِ هذه الشبهةِ قال على انَّ احتمالَ التعليلِ لايخرِجُه من ان يكونَ حجةً لان مااقتَضٰى القياسُ تخصيصَه يُخَصُّ وما لا فلا فانَّ المخصِّصَ ان لم تُدرَكُ فيه علةٌ لايُعلَّلُ فيبقَى العامُّ فى الباقِى حجةٌ وان عرفْتَ فيه علةٌ فكلُّ ماتُوجَدُ العلةُ فيه يُخَصَّصُ قياسًا وما لافلا فلايبطُلُ العامُّ باحتمالِ التعليلِ**

ترجمہ: اوراس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب تمہارا اور اکثر علماء کا مذہب اس کی تعلیل کا صحیح ہونا ہے تو ضروری ہے کہ عام تمہارے نزدیک باطل ہو، اس کی تعلیل کے صحیح ہونے کے تمہارے گمان پر بناء کرتے ہوئے، اور تمہارے لیے جبائی کے قول کے ساتھ کوئی استدلال نہیں کہ اس کے نزدیک اس کی تعلیل صحیح نہیں، تو اس شبہ کو دور کرنے کے لیے کہا، کہ علاوہ ازیں کہ تعلیل کا احتمال اس کو اس بات سے نہیں نکالتا کہ وہ حجت ہو، اس لیے کہ وہ چیز، کہ قیاس اس کی تخصیص کا تقاضہ کرے وہ خاص ہوجاتا ہے، اور جس کا تقاضہ نہ کرے وہ نہیں ہوتا۔ پس عام باطل نہیں ہوگا تعلیل کے احتمال کی وجہ سے۔

تشریح: ویرد الخ :۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب تمہارا اور اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ مخصص اگر معلوم ہو تو اس کی تعلیل صحیح ہے تو تمہارے نزدیک عام کی حجیت باطل ہونی چاہیے، اور تم جبائی کے مذہب سے استدلال نہیں کر سکتے کہ ان کے نزدیک اس کی تعلیل صحیح نہیں۔اس کا جواب دیا کہ محض یہ احتمال کہ مخصص معلوم کی تعلیل صحیح ہے، یہ عام کی حجیت کو باطل نہیں کرتا، اس لیے کہ کلام مخصص میں اگر کوئی علت نہیں پائی گئی تو تعلیل نہ ہوگی، اور عام مابقی میں حجت رہے گا، اور اگر اس میں کوئی علت معلوم ہوگی تو جن جن افراد میں علت پائی گئی انہیں قیاساً خاص کرتے جائیں گے اور جن افراد میں علت معلوم نہ ہوگی ان کو خاص نہیں کریں گے، لہذا محض تعلیل کا احتمال عام کی حجیت کو باطل نہ کریگا۔

التوضیح: **فظَهَرَ ههنا الفرقُ بينَ التخصيصِ والنسخِ اى لمَّاذكَرْنَا انَّ تعليلَ المخصَّصِ صحيحٌ ظهَرَ من هذ االحكمِ الفرقُ بينَ المخصِّصِ والناسخِ فانه لايصِحُّ تعليلُ الناسِخِ الذى ينسَخُ الحكمَ فى بعضِ افرادِ العامِّ لِيثْبُتَ النسخُ فى بعضٍ آخَرَ بقياس صورتُه ان يَرِدَ نصٌّ خاصٌّ حكمُه مخالِفٌ لِحكمِ العامِ ويكون ورودُه متراخِيًا عن ورودِ العامِ فانَّا نجعُلُه ناسِخًا لامخصِّصًاعلى سَبَقَ فان العامَ الذى نُسِخَ بعضُ ماتَنَاوَلُه لايُنسَخُ بالقياسِ لانَّ القياسَ لاينسَخُ النصَّ اذ هو لايُعارِضُه لانَّه دونَه لكنْ يُخصِّصُه ولا يلزَمُ به المعارضةُ لانه يُبَيِّنُ انه لم يدخُلُ**

ترجمہ: پس ظاہر ہوگیا تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق، یعنی جب ہم نے ذکر کیا کہ مخصص کی تعلیل صحیح ہے، تو اس حکم سے ظاہر ہوگیا مخصص اور ناسخ کے درمیان فرق، اس لیے کہ اس ناسخ کی تعلیل صحیح نہیں جو عام کے بعض افراد میں حکم کو منسوخ کردے تا کہ دوسرے بعض افراد میں نسخ قیاس کے ساتھ ثابت ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک خاص نص وارد ہو جس کا حکم عام کے حکم کے مخالف ہو اور اس کا وارد ہونا عام کے وارد ہونے کی مدت کے بعد ہو، پس تحقیق ہم اس کو ناسخ بناتے ہیں نہ کہ مخصص جیسا کہ گزرا۔اس لیے کہ وہ عام جس کے بعض وہ افراد

منسوخ ہو چکے ہوں جن کو وہ شامل ہے، وہ قیاس کے ساتھ منسوخ نہیں ہوتا، اس لیے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کرتا، اس لیے کہ وہ اس کے معارض نہیں کیونکہ وہ نص سے کم درجہ کا ہے لیکن اس کو خاص کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ معارضہ لازم نہیں آتا اس لیے یہ یہ بیان کرتا ہے کہ وہ داخل نہیں۔

تشریح: فظهر الخ : ماقبل پر تفریع ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ناسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتا اور مخصص کی تعلیل صحیح ہے تو اب مخصص و ناسخ کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔ کہ مخصص جس علت کی وجہ سے بعض افراد کو خاص کرتا ہے وہ علت دیگر افراد میں اگر پائی جائے تو مزید افراد بھی قیاساً خاص ہو سکتے ہیں جبکہ ناسخ عام کے بعض افراد میں جو حکم کو منسوخ کرتا ہے اس کی تعلیل صحیح نہیں لہذا دیگر افراد کو قیاساً وہ منسوخ نہیں کر سکتا۔ مثلاً پہلے ایک نص عام ہے اس کے بعد ایک خاص نص وارد ہوتی ہے جس کا حکم عام کے حکم کے معارض ہوتا ہے اب ہم اس خاص نص کو ناسخ قرار دیں گے، مخصص نہیں۔ اس لیے کہ اگر ہم اس کو مخصص قرار دیں تو اس کا مطلب ہے، ہم تعلیل و قیاس کے ذریعہ نص عام کے دیگر افراد میں حکم کو بھی منسوخ کر سکتے ہیں حالانکہ یہ جائز نہیں۔ کیونکہ قیاس و تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتے۔ ہاں اگر ہم اس کو ناسخ قرار دیں تو پھر نص عام کے دیگر افراد میں حکم کو منسوخ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ نسخ قابل تعلیل نہیں ہے۔

اذ هو الخ :۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس و تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتے حاصل یہ ہے کہ نص کو وہ شئی منسوخ کر سکتی ہے جو نص کا مقابلہ کر سکے اور نص کے برابر کی ہو حالانکہ قیاس تو نص سے کم درجہ رکھتا ہے ہاں قیاس نص کو خاص کر سکتا ہے

ولا یلزم الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب قیاس نص کو خاص کر سکتا ہے تو یہ مقابلہ ہی ہوا؟ اس کا جواب دیا کہ تخصیص مقابلہ و معارضہ نہیں اس لیے کہ مقابلہ و معارضہ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ نص کے حکم کو ختم کر دے جبکہ تخصیص کا مطلب ہے یہ بیان کر دیا جائے کہ یہ حکم ان خاص افراد کے لیے تھا ہی نہیں، یہ عام کے تحت داخل ہی نہیں تھے۔

التوضیح: **وههنا مسائلُ من الفروعِ تُنَاسِبُ ماذَكرنَا من الاستثناءِ والنسخِ والتخصيصِ فنظيرُ الاستثناءِ ماااذا بَاعَ الحرَّ والعبدَ بثمنٍ وفى هذه المسئلةِ لم يدخُلِ الحرُّ تحتَ الايجابِ اوبَاعَ عبدينِ الاهذا بحصتِه من الالفِ يبطُلُ البيعُ لانَّ احدَهما لم يدخُلْ فى البيعِ فصَارَ البيعُ بالحصةِ ابتداءً ولان ماليس بمبيعٍ يصيرُ شرطاً لِقبولِ المبيعِ فيفسُدُ بالشرطِ الفاسدِ ففِى المسئلةِ الاولٰى ليسَ حقيقةُ الاستثناءِ لكنَّها تُناسِبُ الاستثناءَ فى انَّ الاستثناءَ يمنَعُ دخولَ المستثنٰى فى حكمِ صدرِ الكلامِ وفى هذِه المسئلةِ لم يدخُلِ الحرُّ تحتَ الايجابِ مع انَّ صدرَ الكلامِ تناوَلَه فصَارَ كانَّه مستثنًى وفى المسئلةِ الثانيةِ وهى ماذا بَاعَ عبدينِ الاهذا حقيقةُ الاستثناءِ موجودةٌ فاذا لم يدخُل احدُهما فى البيعِ لايصِحُّ البيعُ فى الآخَرِ بوجهينِ احدُهما انه يصيرُ البيعُ فى الآخَرِ بحصتِه من الثمنِ المقابِلِ بها والبيعُ بالحصةِ ابتداءً باطلٌ لِلجهالةِ وانما قلنا ابتداءً لان البيعَ بالحصةِ بقاءً صحيحٌ كماياتِى فى المسئلةِ التى هى نظيرُ النسخِ والثانِى انَّ البيعَ فى الآخَرِ بيعٌ بشرطٍ مخالِفٍ لِمقتضَى العقدِ وهو ان قبولَ ماليس بمبيعٍ وهو الحرُّ اوالعبدُ المستثنٰى يصيرُ شرطاً لِقبولِ المبيعِ**

ترجمہ: اور یہاں چند فروعی مسائل ہیں جو مناسب ہیں ان باتوں کے جو ہم نے ذکر کیں یعنی استثناء، نسخ اور تخصیص کے، پس استثناء کی نظیر یہ ہے کہ جب بیچے آزاد اور غلام کو ایک ثمن کیساتھ، اور اس مسئلہ میں آزاد ایجاب کے تحت داخل نہیں، یا بیچے دو غلاموں کو مگر اس غلام کو ، اس کے ہزار کے حصے کے ساتھ تو بیع باطل ہوگی، اس لیے کہ ان میں ایک بیع میں داخل نہیں پس یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہوگی اور اس لیے کہ

غیر مبیع شرط ہوگئی مبیع کو قبول کرنے کے لیے، پس یہ بیع شرط فاسد کی وجہ سے باطل ہوگی۔ پس پہلے مسئلہ میں حقیقۃً استثناء نہیں ہے لیکن وہ استثناء کے مناسب ہے اس بات میں کہ استثناء مانع ہوتا ہے شروع کلام کے حکم میں مستثنیٰ کے داخل ہونے سے، اوراس مسئلہ میں آزاد ایجاب کے تحت داخل نہیں باوجودیکہ شروع کلام اس کو شامل ہے، پس یہ ہوگیا گویا کہ یہ مستثنیٰ ہے۔ اور دوسرے مسئلے میں، اور وہ یہ ہے کہ جب بیع کرے دو غلاموں کی مگر اس کی، حقیقت استثناء موجود ہے، پس جب ان میں سے ایک بیع میں داخل نہیں تو دوسرے میں بیع صحیح نہیں دو وجہوں سے، ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع ہوجائیگی اس ثمن کے حصے کے بدلے میں جو ثمن ان دونوں کے مقابل ہے، اور بیع بالحصہ ابتداءً باطل ہے جہالت کی وجہ سے۔ اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم نے بیع بالحصہ ابتداءً کہا اس لیے کہ بیع بالحصہ بقاءً صحیح ہے جیسا کہ اس مسئلے میں آئیگا جو نسخ کی نظیر ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع ایسی شرط کے ساتھ بیع ہے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، اور وہ یہ ہے کہ غیر مبیع کو قبول کرنا جو کہ آزاد یا مستثنیٰ غلام ہے، یہ شرط ہے مبیع کو قبول کرنے کی

تشریح: **وھھنا الخ** :۔ مصنفؒ یہاں پر چند فروعی مسائل ذکر کرتے ہیں، جو استثناء، نسخ اور تخصیص کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں استثناء کے مناسب دو مسئلے ذکر کئے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے آزاد اور غلام کو ایک ہی عقد میں ایک ہی ثمن مثلاً ہزار کے ساتھ بیچا تو یہ بیع دونوں میں باطل ہوگی اس مسئلے کو استثناء کے ساتھ اس طرح مناسبت ہے کہ یہاں اگرچہ حقیقۃً استثناء نہیں ہے لیکن یہ استثناء کے مناسب ہے وہ اس طرح کہ جس طرح استثناء مستثنیٰ کے لیے صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے مانع ہوتا ہے حالانکہ صدر کلام مستثنیٰ کو شامل ہوتا ہے بالکل اسی طرح یہاں اس مسئلے میں صدر کلام یعنی ایجاب آزاد کو شامل ہے لیکن یہ آزاد ایجاب والے حکم میں داخل نہیں تو گویا آزاد مستثنیٰ ہوا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کہا میں یہ دو غلام زید اور عمرو ہزار کے بدلے بیچتا ہوں مگر یہ غلام (زید) اس کے حصہ کے ثمن کے ساتھ تو یہاں بھی بیع دونوں غلاموں میں باطل ہوگی اب یہاں استثناء کے ساتھ مناسبت اس طرح ہے کہ یہاں حقیقۃً استثناء پایا جاتا ہے۔

فاذالم یدخل الخ :۔ یہاں سے ان دونوں مسئلوں میں بطلان بیع کی دو وجہیں ذکر کرتے ہیں، کہ ان دونوں مسئلوں میں ایک تو بیع میں داخل ہی نہیں (اور وہ ایک پہلے مسئلے میں آزاد ہے اور دوسرے مسئلے میں عبد مستثنیٰ ہے) لہٰذا اس میں تو بیع صحیح نہ ہوگی، لیکن دوسرے میں بھی بیع صحیح نہ ہوگی دو وجہوں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ یہاں دوسرے میں بیع ابتداءً اس کے حصے کے ثمن کے بدلے میں ہے جو ثمن ان دونوں کا عوض ہے، تو یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہوئی اور بالبیع بالحصہ ابتداءً باطل ہوتی ہے کیونکہ یہاں ثمن مجہول ہے معلوم نہیں ہے کہ جس میں بیع نہیں کرنا چاہ رہے ہیں اس کے مقابلے میں ثمن کتنا ہے۔

وانما قلنا الخ :۔ ابتداء کا فائدہ بتلایا کہ ابتداءً اس لیے کہا کہ بیع بالحصہ بقاءً جائز ہے اور اس کی صورت آگے نسخ کی نظیر میں اتی ہے۔

والثانی الخ :۔ یہاں سے بطلان بیع کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہاں آزاد اور عبد مستثنیٰ میں بیع ایسی بیع ہے جس میں خلاف مقتضیٰ عقد شرط پائی جاتی ہے اور اس قسم کی بیع باطل ہوتی ہے، اس شرط کی وضاحت یہ ہے کہ ان مسئلوں میں غلام تو مبیع ہے اور آزاد اور عبد مستثنیٰ غیر مبیع ہے کیونکہ وہ بیع میں داخل ہی نہیں، جب وہ ان دونوں کی بیع کر رہا ہے تو گویا مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط لگا رہا ہے اور یہ ایسی شرط ہے جو مقتضیٰ عقد کے خلاف ہے۔

التوضیح: **ونظیرُ النسخِ** ماذابَاعَ عبدینِ بالفٍ فمَاتَ احدُھما قبلَ التسلیمِ یبقَی العقدُ فی الباقِی بحصتِہ فھذہ المسئلۃُ تُنَاسِبُ النسخَ من حیثُ انَّ العبدَ الذی مَاتَ قبلَ التسلیمِ کانَ داخلًاتحتَ البیعِ لکن لمَّامَاتَ فی یدِ

البائعِ قبلَ التسليمِ انفَسَخَ البيعُ فيه فصَارَ كالنسخِ لانَّ النسخَ تبديلٌ بعدَ الثبوتِ فلايفسُدُ البيعُ فى العبدِ الآخَرِ معَ انَّه يصيرُ بيعاًفى الحصةِ لكن فى حالةِ البقاءِ وانه غيرُ مُفسِدٍ لانَّ الجهالةَ الطارئةَ لاتفسُدُ

ترجمہ: اور نسخ کی نظیر یہ ہے کہ جب دوغلام ہزار کے بدلے بیچے، پھران میں سے ایک مرگیا حوالے کرنے سے پہلے تو باقی میں عقد باقی رہے گا اسکے حصہ کے ساتھ، پس یہ مسئلہ نسخ کے مناسب ہے اس حیثیت سے کہ وہ غلام جو حوالے کرنے سے پہلے مرگیا وہ بیع کے تحت داخل تھا لیکن جب مرگیا بائع کے قبضہ میں حوالے کرنے سے پہلے تو اس میں بیع فسخ ہوگئی پس یہ نسخ کی طرح ہوا، اس لیے کہ نسخ ثبوت کے بعد تبدیلی ہے پس دوسرے غلام میں بیع فاسد نہ ہوگی باوجو یکہ یہ بیع بالحصہ ہوگی لیکن بقاء کی حالت میں اور یہ مفسد نہیں، اس لیے کہ طاری ہونے والی جہالت فاسد نہیں کرتی۔

تشریح: نظیر النسخ الخ :۔نسخ کے مناسب مسئلہ ذکر کرتے ہیں، کہ اگر ہزار کے بدلے دوغلام بیچے پھر حوالے کرنے سے پہلے ایک غلام مرگیا تو اب دوسرے غلام میں یہ عقد اس کے ثمن کے حصے کے ساتھ جائز ہوگا اب یہ مسئلہ نسخ کے مناسب ہے۔ وہ اس طرح کہ نسخ کہتے ہیں ایک چیز ثابت ہونے کے بعد تبدیل ہوجائے، اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مرنے والا غلام پہلے بیع کے تحت داخل تھا تو اس میں بیع ثابت تھی لیکن جب وہ بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو اس میں بیع فسخ ہوگی تو بیع والا حکم تبدیل ہوگیا۔

فلايفسد الخ:۔اس بیع کا حکم یہ ہے کہ دوسرے زندہ غلام میں بیع اس کے حصہ کے ثمن کے ساتھ جائز ہوگی خواہ وہ پانچ سو کا ہو یا چھ سو کا یا چار سو کا وغیرہ۔ اگرچہ یہ بالبیع بالحصہ ہے لیکن یہ چونکہ بالبیع بالحصہ بقاءً ہے (یعنی بقاءً اور انتہاءً یہاں زندہ غلام میں اس کے حصہ کے ثمن کے بدلے میں بیع ہورہی ہے) لہذا یہ جائز ہے۔

لان الجهالة الخ :۔یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ثمن کی جہالت تو بیع بالحصہ بقاءً میں بھی ہوتی ہے تو چاہیے کہ یہاں بھی بیع ناجائز ہو؟ اس کا جواب دیا کہ یہ جہالت طاری ہے (بعد میں پیدا ہوئی) اور جہالت طاریہ بیع کو فاسد نہیں کرتی جبکہ بالبیع بالحصہ ابتداءً میں جہالت ثمن اصلیہ ہوتی ہے اسی وجہ سے وہاں بیع فاسد ہوتی ہے۔

التوضيح: ونظيرُ التخصيصِ ماإذا بَاعَ عبدينِ بالفٍ على انَّه بالخيارِ فى احدِهما صَحَّ ان عُلِمَ محلُّ الخيارِ وثمنُه لان المبيعَ بالخيارِ يدخُلُ فى الايجابِ لاالحكمِ فصَارَ فى السببِ كالنسخِ وفى الحكمِ كالاستثناءِ فاذا جُهِلَ احدُهما لايصِحُّ لِشبهِ الاستثناءِ واذا عُلِمَ كلُّ واحدٍ منهما يصِحُّ لِشبهِ النسخِ ولم يعتبَرْ ههنا شبهُ الاستثناءِ حتّٰى يفسُدُ بالشروطِ الفاسدِ بخلافِ الحرِّوالعبدِ اذا بُيِّنَ حصةُ كلِّ واحدٍ منهما عند ابى حنيفةَ وبيانُ مناسبتِها التخصيصَ انَّ التخصيصَ يُشابِهُ النسخَ بصيغتِه والاستثناءَ بحكمِه وهو العبدُ الذى فيه الخيارُ داخلٌ فى الايجابِ لاالحكمِ على ماعُرِفَ فمن حيثُ انَّه داخلٌ فى الايجابِ يكون ردُّه بخيارِ الشرطِ تبديلًا فيكونُ كالنسخِ ومن حيثُ انه غيرُ داخلٍ فى الحكمِ يكون ردُّه بخيارِ الشرطِ بيانَ انه لم يدخُلْ فيكونُ كالاستثناءِ واذا كان له شبهانِ يكون كالتخصيصِ الذى له شبهٌ بالنسخِ وشبهٌ بالاستثناءِ

ترجمہ: اور تخصیص کی نظیر یہ ہے کہ جب دوغلام بیچے ہزار کے بدلے اس شرط کے ساتھ کہ وہ ان میں سے ایک میں خیار کے ساتھ ہوگا تو یہ صحیح ہے اگر معلوم ہو محل خیار اور اس کا ثمن، اس لیے کہ وہ چیز جس کی بیع خیار کے ساتھ ہو، وہ داخل ہوتی ہے ایجاب میں نہ کہ حکم میں، پس یہ عقد سبب میں نسخ کی طرح اور حکم میں استثناء کی طرح ہوگا، پس جب ان میں سے ایک مجہول ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا استثناء کی مشابہت کی وجہ

سے اوران میں سے ہرایک معلوم ہواتو صحیح ہوگا نسخ کی مشابہت کی وجہ سے، اور یہاں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا گیا حتی کہ عقد شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہوجائے، بخلاف آزاد اور غلام والے مسئلے کے، جب ان میں سے ہرایک کے ثمن کا حصہ بیان کردیا جائے، امام صاحبؒ کے نزدیک، اوراس مسئلے کے تخصیص کے ساتھ مناسبت کا بیان یہ ہے کہ تخصیص نسخ کے مشابہ ہے اپنے صیغہ کے ساتھ اور استثناء کے مشابہ ہے اپنے حکم کے ساتھ، اور یہاں وہ غلام جس میں خیار ہے، وہ ایجاب میں داخل ہے نہ کہ حکم میں، جیسا کہ معلوم ہے، پس اس حیثیت سے کہ وہ ایجاب میں داخل ہے اس کو خیار شرط کے ساتھ واپس کرنا تبدیلی ہوگی، پس یہ نسخ کی طرح ہے، اوراس حیثیت سے کہ وہ حکم میں داخل نہیں، اس کو خیار شرط کی وجہ سے واپس کرنا اس بات کا بیان ہے کہ وہ داخل نہیں، پس یہ استثناء کی طرح ہے، اور جب اس کی دو مشابہتیں ہیں تو یہ اس تخصیص کی طرح ہے جس کو نسخ کے ساتھ ایک مشابہت ہے اور ایک مشابہت استثناء کے ساتھ ہے،

تشریح: ونظیر الخ :۔ تخصیص کے مناسب فقہی مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر دو غلاموں کو ہزار کے بدلے اس شرط کے ساتھ بیچا کہ ان میں سے ایک میں خیار شرط ہوگا (یعنی کہا چاہوں تو تین دن میں فسخ کردوں اور چاہوں تو نافذ کردوں) اور محل خیار بھی متعین ہے اوراس کا ثمن بھی معلوم ہے (یعنی وہ غلام متعین ہے جس میں یہ خیار شرط رکھا جارہا ہے اوراس کا ثمن مثلاً پانچ سو معلوم ہے) تو یہ بیع صحیح ہے اور اگر محل خیار اوراس کا ثمن دونوں مجہول ہیں یا ان میں سے کوئی ایک مجہول ہے تو یہ بیع فاسد ہے۔

وبیان الخ :۔ اب اس مسئلے کو تخصیص کے ساتھ مناسبت اس طرح ہے کہ تخصیص اپنے صیغے کے لحاظ سے نسخ کے مشابہ ہوتی ہے اور اپنے حکم کے لحاظ سے استثناء کے مشابہ ہوتی ہے، اس مسئلے میں بھی محل خیار نسخ کے مشابہ ہے اور استثناء کے بھی، وہ اس طرح کہ محل خیار ایجاب (عقد) میں تو داخل ہوتا ہے لیکن حکم (مشتری کی ملک) میں داخل نہیں ہوتا، تو محل خیار اس حیثیت سے کہ وہ ایجاب میں داخل ہے، جب اس غلام کو خیار شرط استعمال کرتے ہوئے واپس کیا جائیگا تو یہ عقد میں تبدیلی ہوگی تو یہ نسخ کی طرح ہوا۔ اور محل خیار اس حیثیت سے کہ وہ حکم میں داخل نہیں ہوتا، خیار شرط کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کا مطلب ہے کہ یہ بیان کیا جارہا ہے کہ وہ سرے سے داخل ہی نہیں تھا، تو یہ استثناء کی طرح ہوا چونکہ تخصیص نسخ اور استثناء کے مشابہ ہے اوراس مسئلے میں محل خیار بھی نسخ اور استثناء کے مشابہ ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ تخصیص کے مناسب ہے۔

التوضیح: فلِرعايةِ الشبهينِ قلنا انْ عُلِمَ محلُّ الخيارِ وثمنُه يصِحُّ البيعُ والافَلا وهذه المسئلةُ على اربعةِ اوجُهٍ احدُها ان يكونَ محلُّ الخيارِ وثمنُه معلومينِ كمااذا بَاعَ هذا وذالک بالفينِ هذا بالفٍ وذالک بالفٍ صفقةً واحدةً على انه بالخيارِ في ذاک والثاني ان يكون محلُّ الخيارِ معلومًا لكنْ ثمنُه لايكون معلومًا والثالثُ على العكسِ والرابعُ ان لايكون شيٌ منهما معلومًا فلورَاعَيْنَا كونَه داخلًا في الايجابِ يصِحُّ البيعُ في الصُّوَرِ الاربَعِ غايةُ مافِي البابِ انه يصيرُ بيعًا بالحصةِ لكنَّه في البقاءِ لافي الابتداءِ فلا يفسُدُ البيعُ ولورَاعينَا كونَه غيرَ داخلٍ في الحكمِ يفسُدُ البيعُ في الصُّوَرِ الاربَعِ اماإذاكانَ كلُّ واحدٍ من محلِّ الخيارِ وثمنِه معلومًا فلِانَّ قبولَ غيرِ المبيعِ يصيرُ شرطًا لِقبولِ المبيعِ واما اذاكان احدُهما او كلاهُما مجهولًا فلِهذِه العلةِ ولِجهالةِ المبيعِ اوالثمنِ اوكِلَيهما فاذ عُلِمَ انَّ جهةَ شبهِ النسخِ يوجِبُ الصحةَ في الجميعِ وشبهَ الاستثناءِ يوجِبُ الفسادَ في الجميعِ فراعَينَا الشبهينِ وقلنا اذاكان محَلُّ الخيارِ اوثمنِه مجهولًا لايصِحُّ البيعُ رعايةً لِشبهِ الاستثناءِ وان كان كلُّ واحدٍ منهما معلومًا يصِحُّ البيعُ رعايةً لِشبهِ النسخِ ولم يعتبَرُ ههنا شبهُ الاستثناءِ حتّٰى يفسُدَ بالشرطِ الفاسِدِ وهو ان ماليسَ بمبيعٍ

يصيرُ شرطاً لِقبولِ المبيعِ بخلافِ ماإذا بَاعَ الحرَّ والعبدَ بالفٍ صفقةً واحدةً وبيَّنَ ثمنَ كلٍّ واحدٍ منهما حيثُ يفسُدُ البيعُ فى العبدِ عند ابى حنيفةؒ لانَّ الحرَّ غيرُ داخلٍ فى البيعِ اصلًا فيصيرُ كالاستثناءِ بلامشابهةِ النسخِ فيكونُ ماليس بمبيع شرطًا لِقبولِ المبيعِ

ترجمہ: پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر محل خیاراوراس کا ثمن معلوم ہوتو بیع صحیح نہیں ورنہ پس نہیں اور یہ مسئلہ چارصورتوں پر ہے،ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ محل خیاراوراس کا ثمن دونوں معلوم ہوں جیسا کہ جب اس کواوراس کو بیچا دوہزار میں، یہ ایک ہزار میں اوروہ ایک ہزار میں،ایک عقد کے ساتھ،اس شرط پر کہ وہ اس غلام میں خیار کے ساتھ ہوگا،اوردوسری صورت یہ ہے کہ محل خیار معلوم ہولیکن اس کا ثمن معلوم نہ ہواور تیسری صورت الٹ ہے،اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی چیز معلوم نہ ہو، پس اگر ہم اس کے ایجاب میں داخل ہونے کی رعایت کریں تو چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہے،زیادہ سے زیادہ وہ بات جواس باب میں ہے، یہ ہے کہ یہ بیع بالحصہ ہوجائے گی،لیکن یہ بقاء میں ہوگی نہ کہ ابتداء میں،پس بیع فاسد نہ ہوگی،اوراگر ہم رعایت کریں اس کے حکم میں داخل نہ ہونے کی،تو چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی ، بہرحال جب محل خیاراوراس کے ثمن میں سے ہرایک معلوم ہو پس اس لیے کہ غیرمبیع کوقبول کرنا مبیع کوقبول کرنے کی شرط ہوگا،اور بہرحال جب ان میں سے ایک یادونوں مجہول ہوں تواس علت کی وجہ سے ہے اور مبیع یاثمن یادونوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہے،پس جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ نسخ کی وجہ مشابہت تمام میں صحت بیع کوواجب کرتی ہے اوراستثناء کی وجہ مشابہت تمام میں فساد کوواجب کرتی ہے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کی اور کہا کہ جب محل خیار یااس کا ثمن مجہول ہوتو بیع صحیح نہیں استثناء کی مشابہت کی رعایت کرتے ہوئے اور جب ان میں سے ہرایک معلوم ہوتو بیع صحیح ہوگی نسخ کی مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے،اور یہاں استثناء کی مشابہت کااعتبار نہیں کیا گیاحتی کہ شرط فاسد کی وجہ سے عقدفاسد ہوجائے اوروہ یہ ہے کہ غیرمبیع کوقبول کرنا مبیع کوقبول کرنے کی شرط ہے،بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاداورغلام کی ہزار کے بدلے بیع کرے ایک ہی عقد میں اوران میں سے ہرایک کاثمن بیان کردے،توغلام میں بیع فاسد ہوجائے گی امام صاحبؒ کے نزدیک،اس لیے کہ آزادبیع میں داخل نہیں بالکل،پس یہ استثناء کی طرح ہوگا بغیرنسخ کی مشابہت کے،پس غیرمبیع شرط ہوگی مبیع کوقبول کرنے کے لیے۔

تشریح: **فرعاية الخ** :۔اس مسئلے کا حکم اوراس کی دلیل بیان کرتے ہیں،کہ جب اس مسئلے کونسخ اوراستثناءدونوں کے ساتھ مشابہت ہے تو ہم دونوں مشابہتوں کااعتبارکریں گیااور کہیں گے اگر محل خیاراوراس کا ثمن معلوم ہوتو بیع صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس مسئلے کی چارصورتیں ہیں (۱) محل خیاراورثمن دونوں معلوم ہوں جیسے دوغلاموں کوعقدواحد میں دوہزار میں بیچا ایک کی قیمت ہزار ہےاوردوسرے کی قیمت بھی ہزار ہےاورجس غلام میں خیار ہے وہ متعین ہے (۲) محل خیار معلوم ہولیکن اس کا ثمن معلوم نہ ہو (۳) محل خیار معلوم نہ ہواوراس کا ثمن معلوم ہو (۴) محل خیاراورثمن دونوں مجہول ہوں۔اب اگرنسخ کی مشابہت کااعتبارکرتے ہوئے اس بات کی رعایت کریں کہ محل خیارایجاب میں داخل ہے تو چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہونی چاہیےاوراگراستثناء کی مشابہت کااعتبارکرتے ہوئے اس بات کی رعایت کریں کہ محل خیارحکم میں داخل نہیں تو چاروں صورتوں میں بیع صحیح نہیں ہونی چاہیے کیونکہ پہلی صورت میں جبکہ دونوں معلوم ہوں،اس میں غیرمبیع (محل خیار) کومبیع کوقبول کرنے کی شرط بنایا گیا ہےاوراس قسم کی شرط سے بیع فاسد ہوجاتی ہےاوردوسری صورت میں بیع کافاسد ہوناایک تو اسی شرط کی وجہ سے ہےاوردوسرااس وجہ سے کہ اس میں ثمن مجہول ہےاور تیسری صورت میں بیع کافاسدہوناایک تواسی شرط کی وجہ سے ہے دوسرااس وجہ سے کہ اس میں مبیع مجہول ہے کیونکہ جب محل خیارمجہول ہوتو مبیع بھی مجہول ہوگی

اور چوتھی صورت میں بیع کا فاسد ہونا ایک تو اسی شرط کی وجہ سے ہے دوسرا اس وجہ سے کہ اس میں ثمن اور مبیع دونوں مجہول ہیں۔ پس جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ نسخ کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہو اور استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ چاروں صورتوں میں بیع ناجائز ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کیا اور کہا پہلی صورت میں جبکہ محل خیار اور ثمن معلوم ہیں، بیع صحیح ہے نسخ کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے اور دوسری، تیسری اور چوتھی صورت میں جبکہ ثمن یا محل خیار یا دونوں مجہول ہوں، بیع فاسد ہے، استثناء کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے۔

غایة مافی الباب الخ: ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر نسخ کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہیں کہ محل خیار ایجاب میں داخل ہے تو چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہونی چاہیے، اس لیے کہ اس صورت میں بیع بالحصہ لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے جو کہ جائز ہوتی ہے۔ (اس کی تفصیل گزر چکی ہے)

ولم یعتبر الخ: ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب محل خیار اور ثمن معلوم ہوں تو آپ نے نسخ کا اعتبار کیا استثناء کا اعتبار نہیں کیا اور کہا بیع صحیح ہے، جب کہ ایک دوسرا مسئلہ ہے کہ کسی نے غلام اور آزاد دونوں کو عقد واحد میں ہزار کے بدلے بیچا اور ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا تو اس میں امام صاحبؒ کے نزدیک غلام میں بیع فاسد ہے تو اس میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے بیع کے فاسد ہونے کا قول کیا، اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب دیا کہ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس دوسرے مسئلے میں (غلام اور آزاد والے مسئلے) میں آزاد بیع میں داخل ہی نہیں لہذا یہ تو استثناء کے مشابہ ہوگا اور نسخ کے مشابہ بالکل نہ ہوگا تو آزاد سرے سے مبیع ہی نہیں جب دونوں کی اکٹھی بیع کر رہا ہے تو اس پر یہ صادق ہے کہ مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط لگا رہا ہے لہذا اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی، جبکہ پہلے مسئلے میں (جس میں محل خیار اور ثمن معلوم ہوں) محل خیار ایجاب یعنی بیع میں داخل ہے تو وہ مبیع ہوا، لہذا وہاں یہ بات صادق نہیں کہ مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط لگا رہا ہے، اسی لیے ہم وہاں کہا کہ نسخ کی مشابہت کا اعتبار کریں گے اور کہیں گے کہ بیع صحیح ہے۔

التوضیح: **فصلٌ فی الفاظِه وهی اِماً عامٌ بصیغةٍ ومعناه کالرجالِ واِمَّا عامٌ بمعنَاه وهذا اما ان یتناوَلَ المجموعَ کالرهطِ والقومِ وهو فی معنَی الجمعِ او کلَّ واحدٍ علی سبیلِ الشمولِ نحوُ مَنْ یاتینِی فله درهمٌ اوعلی سبیلِ البدلِ نحوُ من یاتِینِی اوَّلًا فله درهمٌ فالجمعُ ومافی معنَاه یُطلَقُ علی الثلاثةِ فصاعداً فقولُه یُطلَقُ علی الثلثةِ فصاعدًا ای یصِحُّ اطلاقُ اسمِ الجمعِ والقومِ والرهطِ علی کل عددٍ معینٍ عن الثلاثةِ فصاعداً الی مالانهایةَ له فاذا اُطلِقَ علی عددٍ معینٍ یدلُّ علی جمیعِ افرادِ ذالک المعددِ المعینِ فاذا کان له ثلثةُ عبیدٍمثلاً اوعشرةُ عبیدٍ فقال عبیدِی احرارٌ یَعتِقُ جمیعُ العبیدِ ولیس المرادُ انه یحتَمِلُ الثلثةَ فصاعدًا فان هذا یُنَافِی معنَی العمومِ**

ترجمہ: یہ فصل ہے عام کے الفاظ میں، اور وہ الفاظ یا عام ہوتے ہیں اپنے صیغہ اور اپنے معنی کے ساتھ جیسے رجال، یا عام ہوتے ہیں اپنے معنی کے ساتھ، اور یہ یا شامل ہوتے ہیں مجموع کو جیسے رھط اور قوم، اور وہ جمع کے معنی میں ہیں، یا شامل ہوتے ہیں ہر فرد کو شمول کے طریق پر جیسے من یاتینی فلہ درہم، یا بدل کے طریق پر جیسے من یاتینی اولاً فلہ درہم، پس جمع اور جو اس کے معنی میں ہو، اس کا اطلاق ہوتا ہے تین یا اس سے زائد پر، پس مصنف کا قول یطلق علی الثلاثۃ فصاعداً یعنی صحیح ہے اسم جمع، قوم اور رھط کا اطلاق تین یا اس سے زائد سے لے غیر متناہی اعداد میں سے ہر عدد معین پر، پس جب اس کا اطلاق عدد معین پر کیا جائے تو وہ اس عدد معین کے تمام افراد پر دلالت کرے گا، پس

جب اس کے تین غلام ہوں مثال کے طور پر، یا دس غلام ہوں، پس وہ کہے عبیدی احرار، تو تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اور یہ مراد نہیں کہ وہ تین یا اس سے زائد کا احتمال رکھتا ہے اس لیے کہ یہ عموم کے معنی کے منافی ہے،

تشریح: **فصل فی الفاظه الخ** :۔الفاظ عام کی تقسیم کرتے ہیں، عام کے الفاظ کی ابتداءًدوقسمیں ہیں، (۱) وہ الفاظ جو اپنے صیغے اور معنی دونوں کے لحاظ سے عام ہوں جیسے رجال (۲) وہ الفاظ جو اپنے صیغے کے لحاظ سے عام نہ ہوں لیکن معنی کے لحاظ سے عام ہوں پھر اس دوسری قسم کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ الفاظ جو مجموع کو شامل ہوں جیسے رہط اور قوم (۲) وہ الفاظ جو ہر ہر فرد پر علی سبیل الشمول صادق ہوں جیسے من یا تینی فلہ درہم (۳) وہ الفاظ جو ہر ہر فرد کو علی سبیل البدل شامل ہوں جیسے من یاتینی اولاً فلہ درہم۔

فالجمع الخ :۔اس میں اختلاف ہے کہ جمع اور معنی جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس کا اطلاق کم از کم تین یا اس سے زیادہ پر ہوتا ہے چنانچہ رہط اور قوم کا اطلاق تین سے لے کر غیر متناہی اعداد میں سے ہر عدد معین پر ہوگا۔ لہذا اگر ان الفاظ کا اطلاق کسی عدد معین پر ہو تو اس عدد معین کے تمام افراد مراد ہوں گے مثلاً کسی کے تین غلام ہیں یا دس غلام ہیں اور اس نے کہا عبیدی احرار تو سارے غلام آزاد ہوجائیں گے۔

ولیس المراد الخ :۔ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ جمع اور معنی جمع کے تین یا اس سے زائد پر اطلاق کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جمع اور معنی جمع تین یا اس سے زائد کا احتمال رکھتا ہے، اس وہم کو دور کردیا کہ یہ مطلب نہیں، کیونکہ الفاظ عام عموم واستغراق پر دلالت کرتے ہیں اور تین یا زائد کا احتمال عموم واستغراق کے منافی ہے۔

التوضیح: **لانَّ اقلَّ الجمعِ ثلثةٌ وعندَ البعضِ اثنا نِ لِقولِه تعالی فان کان له اخوةٌ والمرادُ اثنانِ وقولِه تعالی فقَدْ صغَتْ قلوبُکما وقولِه علیه السلام الاثنانُ فمافوقَهما جماعةٌ ولنا اجماعُ اهلِ اللغةِ فی اختلافِ صیغِ الواحدِ والتثنیةِ والجمعِ ولانِزاعَ فی الارثِ والوصیةِ فانَّ اقلَّ الجمعِ فیهما اثنا نِ وقولُه تعالی فقد صَغَتْ قلوبُکما مجازٌ کمایُذکَرُ الجمعُ لِلواحدِ والحدیثُ محمولٌ علی المواریثِ اوسنیةِ تقدُّمِ الامامِ فانّه اذا کانَ المقتَدِی واحدٌ یقُومُ علی جَنْبِ الامامِ واذا کان اثنانِ فصاعدًا یتقَدَّمُ الامامُ اوعلی اجتماعِ الرُّفقَةِ بعدَ قوةِ الاسلامِ فانه لمَّا کان الاسلامُ ضعیفًا نَهَی النبیُّ ﷺ عن ان یُسافِرَ فردٌ واحدٌ اوالاثنانِ لِقولِه الواحدُشیطانٌ والاثنانِ شیطانانِ والثلثةُ رکْبٌ فلما ظَهَرَ قوةُ الاسلامِ رَخَّصَ فی سفرِ اثنینِ وانما حمَلْنَا ه علی احدِ المعانِی لئلَّا یُخَالِفَ اجماعَ اهلِ العربیةِ ولاتمسُّکَ لهم بنحوِفَعَلْنَا لانه مشترکٌ بینَ التثنیةِ والجمعِ لا ان المثنّٰی جمعٌ فانهم یقولونَ فَعَلْنَا صیغةٌ مخصوصةٌ بالجمعِ ویقَعُ علی اثنینِ فعُلِمَ انَّ الاثنینِ جمعٌ فنقولُ فَعَلْنَا غیرُمختَصٍّ بالجمعِ بل مشترکٌ بین التثنیةِ والجمعِ لاانَّ المثنّٰی جمعٌ**

ترجمہ: اس لیے کہ جمع کا کم سے کم تین ہے اور بعض کے نزدیک دو ہیں بوجہ اللہ تعالی کے قول فان کان لہ اخوۃ، اور مراد دو ہیں، اور بوجہ اللہ تعالی کے قول فقد صغت قلوبکما اور بوجہ نبی علیہ کے قول الاثنان فما فوقہما جماعۃ، اور ہماری دلیل اہل لغت کا اجماع ہے واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغوں کے مختلف ہونے میں، اور کوئی نزاع نہیں ہے وراثت اور وصیت میں، اس لیے کہ ان میں جمع کا کم سے کم فرد دو ہیں اور اللہ تعالی کا قول فقد صغت قلوبکما مجاز ہے جیسا کہ جمع کو ذکر کیا جاتا ہے واحد کے لیے، اور حدیث محمول ہے وراثت کے مسائل پر یا امام کے مقدم ہونے کے سنت ہونے پر، اس لیے کہ جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے پہلو میں کھڑا ہوتا ہے اور جب دو یا اس سے زیادہ ہوجائیں

توامام آگے بڑھ جاتا ہے یامحمول ہے دوستوں کے اجتماع پراسلام کی قوت کے بعد،اس لیے کہ جب اسلام کمزورتھا تو نبی ﷺ نے منع فرمایا تھااس بات سے کہ ایک یادوآدمی سفرکریں، بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ ایک آدمی ایک شیطان ہے اوردوآدمی دوشیطان ہیں اورتین جماعت ہیں،پس جب اسلام کی قوت ظاہرہوئی توآپ ﷺ نے دوکے سفرمیں رخصت دی،اورنہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم نے اس کوان معانی میں سے ایک پرمحمول کیا تاکہ یہ اہل عربیت کے اجماع کے خلاف نہ ہو۔اوران کے لیے کوئی استدلال نہیں ہے فعلنا کی مثل کے ساتھ اس لیے کہ یہ مشترک ہے تثنیہ اورجمع کے درمیان،اس لیے کہ تثنیہ جمع ہے،کیونکہ علماء کہتے ہیں فعلنا ایسا صیغہ ہے جوجمع کے ساتھ مخصوص ہےاوردوپرواقع ہوتاہے پس معلوم ہواکہ دوجمع ہے،پس ہم کہتے ہیں کہ فعلنا جمع کے ساتھ مختص نہیں بلکہ تثنیہ اورجمع کے درمیان مشترک ہے نہ یہ کہ تثنیہ جمع ہے۔

تشریح: **لان اقل الخ:**۔یہ جمہورکی دلیل ہے کہ جمع کا کم سے کم فردتین ہے،اس لیے کہ اس کااطلاق تین یااس سے زائدپرہوتاہے۔

وعند البعض الخ:۔جمع کے بارے میں دوسرامذہب بیان کرتے ہیں کہ بعض حضرات کہتے ہیں اس کااطلاق کم ازکم دوپرہوتاہے ان کی تین دلیلیں یہاں مذکورہیں۔(۱)پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے فان کان لہ اخوۃ،اس میں اخوۃ جمع ہے جس سے مراددویادوسے زیادہ بھائی ہیں،معلوم ہواجمع کااطلاق دوپرہوتاہے دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے فقدصغت قلوبکما،اس میں قلوب جمع ہے لیکن مراددودل ہیں(حضرت عائشہؓ اورحضرت حفصہؓ کے دل)معلوم ہواکہ جمع کااطلاق دوپربھی ہوتاہے تیسری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے الاثنان فمافوقہما جماعۃ،دویادوسے زائدجماعت ہے،اس میں جماعت یعنی جمع کااطلاق دوپرکیاگیاہے معلوم ہواکہ جمع کااطلاق دوپربھی ہوسکتاہے۔

ولنا الخ:۔یہ جمہورکی دلیل ہے کہ اہل لغت واحدکے صیغے کوایک کے لیےاورتثنیہ کے صیغے کودوکے لیےاورجمع کے صیغے کوتین اورزائدکے لیے استعمال کرتے ہیں،اس سے معلوم ہوتاہے کہ جمع کااطلاق تین سے کم پرنہیں ہوتا۔

ولانزاع الخ:۔یہاں سے ان بعض حضرات کی دلیلوں کے جواب دیتے ہیں پہلی دلیل کاجواب یہ ہے کہ فان کان لہ اخوۃ میں اخوۃ سے مراددویازائدبھائی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وراثت کامسئلہ ہےاوروراثت میں اتفاق ہے کہ جمع کااطلاق کم ازکم دوپرہوتاہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتاکہ ہرجگہ جمع کااطلاق دوپرجائزہودوسری دلیل کاجواب یہ ہے کہ قلوبکما میں قلوب سے مرادمجازاً دودل ہیں جیساکہ کبھی جمع بول کرمجازاًواحدمرادلےلیاجاتاہے،اس سے یہ لازم نہیں آتاکہ حقیقۃً جمع سے مراددوہوں۔تیسری دلیل کے تین جواب ہیں پہلاجواب یہ ہے کہ الاثنان فمافوقہما جماعۃ حدیث وراثت پرمحمول ہےاوروراثت میں جمع کااطلاق کم ازکم دوپرہوتاہے دوسراجواب یہ ہے کہ اس حدیث کایہ مطلب ہے کہ مقتدی ایک ہوتووہ امام کے دائیں پہلومیں کھڑاہواورجب مقتدی دوہوجائیں توامام آگے بڑھ جائے کیونکہ دواوردوسے زائدسے جماعت بن جاتی ہے تیسراجواب یہ ہے کہ پہلے مسلمان کمزورتھے توحضور ﷺ نے اکیلے سفرکرنے سےاوردوآدمیوں کے سفرکرنے سے منع فرمایاچنانچہ فرمایاالواحدشیطان والاثنان شیطانان والثلاثۃ رکب،ایک آدمی شیطان ہے دوآدمی دوشیطان ہیں اورتین آدمی ایک جماعت ہے،ایک اوردوکوشیطان اس لیے کہاکہ یہ شیطان کے مشابہ ہیں جس طرح شیطان سرکشی کرتاہے بات نہیں مانتااسی طرح انہوں نے بھی حضورﷺ کے سفرکرنے سے منع کرنے کے باوجودسفرکیاگویاسرکشی کی۔بعدمیں جب مسلمان قوی ہوگئےتویہ پابندی ختم ہوگئی،اوردوکوبھی سفرکرنے کی اجازت مل گئی اورارشادہواالاثنان فمافوقہما جماعۃ۔

وانما الخ:۔ایک سوال کاجواب ہے سوال یہ ہے کہ الاثنان فمافوقہما جماعۃ کوان تین معانی میں سے ایک پرمحمول کیوں کیا؟

اس کا جواب دیا کہ اہل عربیۃ کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع تین یا زائد کے لیے استعمال ہوتا ہے اگر الاثنان فما فوقہما جماعۃ کو ان معانی پر محمول نہ کریں اور یہ کہیں کہ دو بھی جمع ہے تو اہل عربیۃ کی مخالفت لازم آئے گی۔

ولا تمسک الخ جو حضرات کہتے ہیں جمع کا اطلاق دو پر بھی ہوتا ہے ان کی ایک اور دلیل نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، دلیل یہ ہے فعلنا جمع کا صیغہ ہے اور اس کا اطلاق دو اور دو سے زائد پر ہوتا ہے معلوم ہوا دو بھی جمع ہے۔ اس کا جواب دیا کہ فعلنا کے اطلاق کا دو پر صحیح ہونا اس وجہ سے نہیں کہ دو جمع ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ فعلنا جمع کے ساتھ مختص نہیں بلکہ تثنیہ اور جمع کے درمیان مشترک ہے۔

التوضیح: **فيصِحُّ تخصيصُ الجمعِ تعقيبٌ لقولِه لانَّ اقلَّ الجمعِ ثلاثةٌ والمرادُ التخصيصُ بالمستقَلِّ ومافي معنَاه كالرهطِ والقومِ الى الثلثةِ والمفرَدِ بالجرِّ عطفٌ على الجمعِ اى المفرَدِ الحقيقيِّ كالرجلِ ومافي معنَاه كالجمعِ الذى يُرادُ به الواحِدُ نحوُلااتزَوَّجُ النساءَ الى الواحِدِ اى يصِحُّ تخصيصُ المفرَدِ الى الواحدِ والطائفةُ كالمفرَدِ وبهذا فسَّرَ ابنُ عباسٍ قولَه تعالى فلولانفرَ من كلِّ فرقةٍ منهم طائفةٌ**

ترجمہ: پس صحیح ہے جمع کی تخصیص، یہ مصنف کے قول لان اقل الجمع کی تفریع ہے، اور مراد تخصیص بالمستقل ہے، اور جو جمع کے معنی میں ہو جیسے الرھط اور القوم، (صحیح ہے تخصیص) تین تک، اور مفرد کی تخصیص، یہ معطوف ہے الجمع پر، یعنی مفرد حقیقی جیسے رجل اور جو اس کے ہم معنی ہو جیسے وہ جمع جس سے مراد واحد ہو، جیسے لا اتزوج النساء، (صحیح ہے اس کی تخصیص) ایک تک، یعنی مفرد کی تخصیص ایک تک صحیح ہے اور الطائفۃ مفرد کی طرح ہے، اور اسی کے ساتھ ابن عباسؓ نے تفسیر کی ہے اللہ تعالی کے اس قول کی، فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ،

تشریح: **فيصح الخ** :۔ یہ لان اقل الجمع ثلاثۃ کی تعقیب وتفریع ہے، تخصیص سے یہاں مراد تخصیص بالمستقل ہے، مطلب یہ ہے کہ جمع اور معنی جمع (رھط، قوم) کی تخصیص تین تک صحیح ہے اور مفرد جیسے رجل اور معنی مفرد کی تخصیص ایک تک صحیح ہے، معنی مفرد کا مطلب یہ ہے کہ حقیقۃً مفرد نہ ہو لیکن مفرد کے معنی میں ہو جیسے وہ جمع جس سے مراد واحد ہوتا ہے اس کی مثال واللہ لا اتزوج النساء، اسمیں النساء معنی مفرد ہے لہذا ایک عورت سے شادی کرنے سے بھی حانث ہو جائیگا۔

والطائفة الخ :۔ لفظ الطائفۃ مفرد کی طرح ہے یعنی اس کی تخصیص الی الواحد بھی صحیح ہے چنانچہ ابن عباسؓ نے فلولا نفر من کل فرقۃ طائفۃ کی یہی تفسیر کی ہے۔ (یعنی طائفہ سے مراد فرد واحد بھی ہو سکتا ہے)

التوضیح: **ومنها اى من الفاظِ العامِّ الجمعُ المعرَّفُ باللامِ اذا لم يكُن معهودًا لانَّ المعرَّفَ ليس هو الماهيةُ في الجمعِ ولابعضُ الافرادِ لِعدمِ الاولويةِ فتعَيَّنَ الكلُّ اعلَمْ انَّ لامَ التعريفِ اِمَّا للعهدِ الخارجِيِّ اوالذهنيِّ واِمَّا لِاستغراقِ الجنسِ واِمَّا لِتعريفِ الطبعيةِ لكنَّ العهدَ هو الاصلُ ثم الاستغراقُ ثم تعريفُ الطبيعةِ لان اللفظَ الذى يدخُلُ عليه اللامُ دالٌّ على الماهيةِ بدونِ اللامِ فحَمْلُ اللامِ على الفائدةِ الجديدةِ اولٰى من حملِه على تعريفِ الطبيعةِ والفائدةُ الجديدةُ اِمَّاتعريفُ العهدِاواستغراقُ الجنسِ وتعريفُ العهدِ اولٰى من الاستغراقِ لانَّه اذا ذُكِرَ بعضُ افرادِ الجنسِ خارجًا اوذهنًا فحملُ اللامِ على ذالكَ البعضِ المذكورِ اولٰى من حملِه على جميعِ الافرادِ لانَّ البعضَ متيقَّنٌ والكلُّ محتمَلٌ فاذاعُلِمَ ذالكَ ففِي الجمعِ المحلّٰى باللامِ لايمكِنُ حملُه بطريقِ الحقيقةِ على تعريفِ الماهيةِ لانَّ الجمعَ وُضِعَ لافرادِ الماهيةِ لالِلماهيةِ من حيثُ هي لكنْ يُحمَلُ عليها بطريقِ المجازِ على مايَاتِي في هذِه الصفحةِ ولايمكِنُ حملُه على العهدِ اذا لم يكُنْ عهدٌ فقولُه ولابعضُ الافرادِ لعدمِ الاولويةِ اشارةٌ**

الی هذا فتعَیَّنَ الاستغراقُ ولِتَمَسُّکِهم بقولِہٖ الائمۃُ مِنْ قریش لمَّاوقَعَ الاختلافُ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ فی الخلافۃِ وقال الانصارُ منا امیرٌ ومنکم امیرٌ تمسَّکَ ابوبکرؓ بقولِہٖ الائمۃُ من قریشٍ ولم یُنکِرُہ احدٌ ولِصحۃِ الاستثناءِ

ترجمہ: اوران میں سے یعنی عام کے الفاظ میں سے ایک جمع معرف باللام ہے جب کہ وہ معہود نہ ہواس لیے کہ معرف نہیں ہوتا جمع کی ماہیت اور نہ بعض افراد، بوجہ اولویۃ کے نہ ہونے کے، پس کل متعین ہو گیا۔ جان تو کہ لام تعریف یا عہد خارج کے لیے ہوتا ہے یا عہد ذہنی کے لیے، اور یا جنس کے استغراق کے لیے، اور یا ماہیت کی تعریف کے لیے، لیکن عہد ہی اصل ہے، پھر استغراق، پھر ماہیت کی تعریف، اس لیے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہو، وہ ماہیت پر دال ہوتا ہے بغیر لام کے پس لام کو نئے فائدہ پر محمول کرنا اولی ہے اس کو طبعیت پر محمول کرنے کی نسبت، اور نیا فائدہ یا تعریف عہد ہے یا جنس کا استغراق ہے اور تعریف عہد اولی ہے استغراق سے، اس لیے کہ جب ذکر کر دیے جائیں جنس کے بعض افراد خارجی یا ذہنی، تو لام کو اس بعض مذکور پر محمول کرنا اولی ہوگا اس کو تمام افراد پر محمول کرنے سے، اس لیے کہ بعض یقینی ہیں اور کل محتمل ہیں، پس جب یہ بات معلوم ہوگئی تو جمع معرف باللام میں اس کو محمول کرنا حقیقت کے طریق کے ساتھ ماہیت کی تعریف پر ممکن نہیں اس لیے کہ جمع کو وضع کیا گیا ہے ماہیت کے افراد کے لیے نہ کہ ماہیت کے لیے اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے، لیکن اس کو ماہیت پر محمول کیا جائیگا مجاز کے طریق کے ساتھ جیسا کہ اس صفحہ میں آئیگا۔ اور اس کو عہد پر محمول کرنا ممکن نہیں جب عہد نہ ہو، پس مصنف کا قول ولا لبعض الافرادلعدم الاولویۃ، اشارہ ہے اسی بات کی طرف، پس استغراق متعین ہوا۔ اور بوجہ ان کے استدلال کرنے کے نبی ﷺ کے اس قول کے ساتھ کہ الائمۃ من قریش، جب اختلاف واقع ہوا نبی ﷺ کی وفات کے بعد خلافت کے بارے میں، اور بعض انصار نے کہا ایک امیر ہم سے ہوگا اور ایک امیر تم سے ہوگا تو ابوبکرؓ نے استدلال کیا نبی ﷺ کے اس قول کے ساتھ الائمۃ من قریش، اور کسی ایک نے اس کا انکار نہیں کیا، اور بوجہ استثناء کے صحیح ہونے کے۔

تشریح: **ومنها الخ:۔** الفاظ عام میں سے ایک لفظ جمع معرف باللام ہے بشرطیکہ وہ معہود نہ ہو تو جمع معرف باللام عموم واستغراق پر دلالت کریگا اس کی دلیل سمجھنے سے پہلے ایک تفصیل سمجھیں، تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف چار قسم پر ہے عہد خارجی، عہد ذہنی، استغراقی اور جنسی۔ ان میں اصل لام عہد ہے، خواہ عہد خارجی ہو یا ذہنی۔ اس کے بعد استغراقی اس کے بعد آخری نمبر پر جنسی ہے۔ لام جنسی آخری درجے میں اس لیے ہے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہو وہ لام کے داخل ہونے سے پہلے ماہیت اور جنس پر دال ہوتا ہے اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جنس پر دال ہو تو فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوگا لہذا لام کو ایسے معنی پر محمول کریں گے جس میں فائدہ جدیدہ ہو اور فائدہ جدیدہ یہ ہے کہ وہ لام عہد کا ہو خواہ عہد خارجی ہو یا ذہنی یا وہ لام استغراق کا ہو، پھر عہد (خواہ خارجی ہو یا ذہنی) استغراق سے اولی ہے، اس لیے کہ جب جنس کے بعض افراد خارجا یا ذہنا مذکور ہو جائیں تو پھر اگر لام کو عہد پر محمول کریں تو بعض افراد مراد ہونگے اور استغراق پر محمول کریں تو کل افراد مراد ہونگے بعض افراد مراد لینا اولی ہے کیونکہ بعض یقینی ہیں اور کل افراد محتمل ہیں، اسی لیے لام کو عہد پر محمول کرنا اولی ہے اس تفصیل کے بعد اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جمع معرف باللام کو حقیقۃ تعریف جنس پر محمول کرنا درست نہیں کیونکہ جمع کی وضع افراد جنس کے لیے ہے نہ کہ جنس کے لیے۔ ہاں مجازا جمع معرف باللام کو تعریف جنس پر محمول کر سکتے ہیں جیسا کہ آگے آتا ہے اسی طرح اگر معہود نہ ہو تو جمع معرف باللام میں لام کو عہد پر بھی محمول نہیں کر سکتے نہ عہد خارجی پر نہ عہد ذہنی پر، کیونکہ اگر عہد پر محمول کریں تو اس کا مطلب ہے بعض افراد (خارجاً اور ذہناً) مراد ہیں۔ اور یہ ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ جب معہود نہیں تو جائز نہیں کہ بعض مراد ہوں اور بعض نہ ہوں مصنف نے اپنے قول ولا لبعض الافرادلعدم الاولویۃ سے اسی کی طرف اشارہ کیا تو جب جمع معرف باللام میں لام کو جنس پر محمول نہیں کر سکتے اور عہد

خارجی اور عہد ذہنی پر بھی محمول نہیں کر سکتے تو یہ بات متیقن ہوگئی کہ جمع معرف باللام کا لام استغراق کے لیے ہے پس ثابت ہوگیا کہ جمع معرف باللام الفاظ عام میں سے ہے اور یہ عموم واستغراق پر دال ہے۔

ولتمسکھم الخ : ۔یہ دوسری دلیل ہے کہ جمع معرف باللام عموم کا فائدہ اس لیے دیتا ہے کہ جب حضور ﷺ کا وصال ہوا اور مہاجرین اور انصار میں خلیفہ کے بارے میں نزاع ہوا تو انصار نے کہا ایک امیر تم میں سے اور ایک ہم میں سے ہوگا اس پر ابوبکرؓ نے ایک حدیث سنائی الائمۃ من قریش، (خلفاء قریش میں سے ہونگے) جس پر صحابہؓ خاموش ہوئے اور کسی نے انکار نہیں کیا اس سے معلوم ہوا الائمہ جو جمع معرف باللام ہے وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے کہ ہر امام قریش سے ہوگا۔

ولصحۃ الخ : ۔یہ تیسری دلیل ہے کہ جمع معرف باللام سے استثناء صحیح ہوتا ہے مثلاً جاء فی الرجال الا زیداً، اس میں الرجال معرف باللام ہے جس سے زید کا استثناء کیا گیا ہے معلوم ہوا الرجال نے عموم کا فائدہ دیا ورنہ اگر عموم نہ ہوتا تو زید کا استثناء درست نہ ہوتا اس لیے کہ الرجال سے مراد بعض ہوں تو ہوسکتا ہے زید ان میں داخل ہی نہ ہو بلکہ خارج ہو تو اب استثناء کی وجہ سے اخراج المخرج لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

التوضیح: **قال مشائخنا ھذاالجمعُ ای الجمعُ المحلّٰی باللامِ مجازٌ عن الجنسِ وتبطُلُ الجمعیۃُ حتی لو حلَفَ لاأتزوَّجُ النساءَ یحنَثُ بالواحدۃِ ویُرادُ الواحدُ بقولِہ تعالی انما الصدقاتُ لِلفقراءِ ولو اوصٰی بشیٍ لِزیدٍ ولِلفقراءِ نُصِّفَ بینَہ وبینھم لِقولِہ تعالی لایحِلُّ لک النساءُ من بعدُ ھذادلیلٌ علی ان الجمعَ مجازٌ عن الجنسِ ولانہ لمَّا لم یکُنْ ھناک معھودٌ ولیس لِلاستغراقِ لِعدمِ الفائدۃِ یَجِبُ حملُہ علی تعریفِ الجنسِ وانما قَالَ لِعدمِ الفائدۃِ اَمَّا فی قولِہ لاأتزوَّجُ النساءَ فَلِانَّ الیمینَ لِلمنعِ وتزوُّجُ جمیعِ نساءِ الدنیا غیرُ ممکِنٍ فمنعُہ یکونُ لغوًا وفی قولِہ تعالی انما الصدقاتُ للفقراءِ لایمکِنُ صرفُ الصدقاتِ الی جمیعِ فقراءِ الدنیا فلایکونُ الاستغراقُ مرادًا فیکونُ لِتعریفِ الجنسِ مجازًا فیکونُ الآیۃُ لِبیانِ مصرَفِ الزکوۃِ فتبقَی الجمعیۃُ فیہ من وجہٍ ولو لم یُحمَلْ لبطَلَ اللازمُ اصلًا ای اذا کانَ اللامُ لِتعریفِ الجنسِ فمعنَی الجمعیۃِ باقٍ فی الجنسِ من وجہٍ لان الجنسَ یدلُّ علی الکثرۃِ تضمنًا فعلٰی ھذاالوجہِ حرفُ اللّام معمولٌ ومعنَی الجمعیۃِ باقٍ من وجہٍ ولو لم یُحمَلْ علی ھذاالمعنٰی وتَبقَی الجمعیۃُ علی حالِھا تَبطُلُ اللامُ بالکلیۃِ فحملُہ علی تعریفِ الجنسِ وابطالُ الجمعیۃِ من وجہٍ اولیٰ وھذامعنٰی کلامِ فخرِ الاسلامِ فی بابِ موجَبِ الامرِ فی معنَی العمومِ والتکرارِ لانَّا اذا ابقَینَاہ جمعاًلَغَاحرفُ العھدِ اصلًا الی آخِرِہ فعُلِمَ من ھذِہ الابحاثِ اِنَّ ماقَالو انَّہ یُحمَلُ علی الجنسِ مجازًا مقیَّدٌ بصورۃٍ لایمکِنُ حملُھا علی العھدِ والاستغراقِ حتی لو امکَنَ یُحمَلُ علیہ کمافی قولِہ تعالی لاتُدرِکُہ الابصارُ فانَّ علماءَ نا قالوا اِنَّہ لِسلبِ العمومِ لالِعمومِ السلبِ فجَعَلُو اللامَ لِاستغراقِ الجنسِ**

ترجمہ: ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ جمع یعنی جمع معرف باللام مجاز ہے جنس سے اور جمعیت باطل ہے حتیٰ کہ اگر قسم اٹھالی لا اتزوج النساء ،تو ایک کیساتھ حانث ہوجائیگا، اور ایک مراد ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول انما الصدقات للفقراء کے ساتھ، اور اگر وصیت کی زید اور فقراء کے لیے تو آدھی آدھی کی جائیگی زید اور ان کے درمیان، اللہ کے اس قول کی وجہ سے لا یحل لک النساء من بعد، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ جمع جنس سے مجاز ہے، اور اس لیے کہ جب وہاں معہود نہیں ہے اور وہ استغراق کے لیے نہیں ہے فائدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے تو ضروری ہے

اس کو جنس کی تعریف پر محمول کرنا، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ کہا لعدم الفائدۃ، بہرحال اس کے اس قول لا اتزوج النساء میں پس اس لیے کہ قسم رکنے کے لیے ہوتی ہے اور دنیا کی تمام عورتوں سے شادی کرنا غیر ممکن ہے اور پس اس کا رکنا لغو ہوگا، اور اللہ تعالی کے اس قول انما الصدقات الخ میں ممکن نہیں ہے صدقات کو دنیا کے تمام فقراء پر خرچ کرنا، پس استغراق مراد نہ ہوگا، پس یہ جنس کی تعریف کے لیے ہوگا مجازاً پس یہ آیت زکوۃ کے مصرف کا بیان ہوگی۔ پس اس میں جمعیت من وجہ باقی رہے گی، اور اگر اس پر محمول نہ کیا جائے تو لام بالکل باطل ہوجائیگا۔ یعنی جب لام جنس کی تعریف کے لیے ہے تو جمعیت کا معنی جنس میں من وجہ باقی رہے گا اس لیے کہ جنس کثرت پر دلالت کرتا ہے تضمناً پس اس طریقے پر حرف لام پر عمل ہوجائیگا اور جمعیت کا معنی من وجہ باقی رہے گا، اور اگر اس معنی پر محمول نہ کیا جائے اور جمعیت اپنے حال پر باقی رہے تو لام بالکلیہ باطل ہوجائے گا پس اس کو جنس پر محمول کرنا اور جمعیت کو من وجہ باطل کرنا اولی ہے، اور یہی معنی ہے فخر الاسلامؒ کی کلام کا جو انہوں نے کی ہے عموم اور تکرار کے معنی میں امر کے موجب کے باب میں، کہ اس لیے کہ اگر ہم اس کو جمع باقی رکھیں تو حرف عہد بالکل لغو ہوجائیگا الخ، پس ان ابحاث سے معلوم ہوا کہ یہ جو انہوں نے کہا کہ اس کو مجازاً جنس پر محمول کیا جائیگا، یہ مقید ہے اس صورت کے ساتھ جس میں اس کو عہد پر اور استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو حتی کہ اگر ممکن ہو تو اسی پر محمول کیا جائیگا، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول لا تدرکہ الابصار میں اس لیے کہ ہمارے علماء نے کہا یہ سلب العموم کے لیے ہے نہ کہ عموم السلب کے لیے، پس انہوں نے لام کو جنس کے استغراق کے لیے بنایا۔

تشریح: قال مشائخنا الخ :۔ جمع معرف باللام مجازاً جنس پر محمول ہوتی ہے اس صورت میں اس میں جمعیت باطل ہوجائیگی مصنف نے تین مثالیں ذکر کیں پہلی مثال ہے واللہ لا اتزوج النساء، اس میں النساء معرف باللام ہے لیکن یہاں مراد جنس ہے مطلب یہ ہے کہ میں جنس عورت سے شادی نہیں کرونگا، لہذا ایک عورت سے شادی پر حانث ہوجائیگا اگر یہاں جمعیت والا معنی ہوتا تو کم از کم تین عورتوں سے شادی کے بعد حانث ہوتا۔ دوسری مثال قرآن مجید میں ہے انما الصدقات للفقراء، اس میں الفقراء جمع معرف باللام ہے لیکن مراد جنس فقیر ہے لہذا ایک فقیر کو مال دینے سے بھی زکوۃ ادا ہوجائے گی اگر یہاں جمع والا معنی ہوتا تو کم از کم تین فقراء کو مال دینا لازم ہوتا۔ تیسری مثال ہے کہ کسی نے وصیت کی اوصیت ہذا الشئی لزید وللفقراء۔ تو اس شئی کا نصف زید کا ہوگا اور باقی نصف خواہ ایک فقیر کو دے دیں یا کئی فقراء کو، اس میں الفقراء جمع معرف باللام ہے جو جنس پر محمول ہے اگر جمعیت والا معنی مراد ہوتا تو اس شئی کا ربع زید کا ہوتا اور باقی تین حصے تین فقراء کے ہوتے،

لقوله الخ :۔ جمع معرف باللام جنس پر محمول ہوتی ہے، اس پر مصنف نے دو دلیلیں ذکر کیں پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے لا یحل لک النساء من بعد، اس کا مطلب ہے حضور ﷺ کے لیے اب عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا حلال نہیں، اب یہاں النساء جمع معرف باللام ہے لیکن مجازاً یہاں جنس عورت مراد ہے مطلب یہ ہے کہ کسی اور عورت سے اب نکاح حلال نہیں، اگر یہاں جمعیت والا معنی مراد ہوتا تو کم از کم تین عورتیں حلال نہ ہوتیں۔

ولانه الخ :۔ یہ دوسری دلیل ہے کہ چونکہ یہاں (یعنی لا اتزوج النساء اور انما الصدقات للفقراء میں) معہود نہیں ہے تو لام عہد کا مراد نہیں لے سکتے نہ عہد خارجی اور نہ عہد ذہنی، اسی طرح استغراق بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ فائدہ نہیں ہے تو اب ایک ہی صورت بچتی ہے کہ اس جمع کو مجازاً جنس پر محمول کیا جائے، باقی رہی یہ بات کہ استغراق مراد لینے کی صورت میں فائدہ کیوں نہیں؟ تو اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب قسم اٹھائی لا اتزوج النساء تو اس کا مقصد شادی سے رکنا ہے اب اگر استغراق مراد ہو اور مطلب یہ ہو کہ میں ساری

دنیا کے عورتوں سے شادی نہیں کرونگا تو یہ لغو ہوگا کیونکہ ساری دنیا کے عورتوں سے شادی کرنا تو ویسے ہی ناممکن ہے (قسم اٹھانے کی کیا ضرورت ہے) معلوم ہوا کہ استغراق مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں۔ اور انما الصدقات للفقراء میں اگر جمع والا معنی ہوتو مطلب ہوگا زکوۃ دنیا کے تمام افراد کو دینا واجب ہے یہ بھی ممکن نہیں، لہذا یہاں بھی استغراق مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہ آیت صرف زکوۃ کا مصرف بیان کرنے کے لیے ہے۔

فتبقی الخ :۔ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جمع معرف باللام جمع ہی ہوتی ہے جو کہ جمعیت والے معنی کا تقاضہ کرتی ہے صرف جنس کی رعایت کرتے ہوئے جمعیت کو باطل کرنا کہاں کا انصاف ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب جنس مراد ہو تو جمعیت والا معنی بالکلیہ زائل نہیں ہوتا بلکہ من وجہ جمعیت باقی رہتی ہے کیونکہ جنس تضمناً کثرت پر بھی دلالت کرتی ہے لہذا اب جنس والے معنی پر بھی عمل ہو جائیگا اور جمعیت والے معنی پر بھی، اگر ہم یہ طریقہ نہ کریں اور جمعیت والے معنی کو اپنے حال پر ہی باقی رکھیں تو الف لام بالکلیہ باطل ہو جائیگا کیونکہ ہم جان چکے ہیں کہ نہ تو عہد مراد ہوسکتا ہے اس لیے کہ معہود نہیں، اور نہ ہی استغراق مراد ہوسکتا ہے کیونکہ کوئی فائدہ نہیں اب اگر جنس بھی مراد نہ ہو تو الف لام بالکلیہ باطل ہو جائیگا لہذا بہتر یہی ہے کہ لام کو جنس پر محمول کرلیں اور جمعیت والا معنی من وجہ باطل کردیں اور من وجہ باقی رکھیں۔

وھـذا الـخ :۔ ایک فائدہ بیان کیا کہ فخر الاسلام نے باب موجب الامر فی العموم والتکرار میں کہا لانا اذا ابقیناہ جمعاً لغا حرف العہد اصلاً، اس کا بھی وہی مطلب ہے جو ہم نے پیچھے ذکر کیا۔

فعلم الخ :۔ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ مشائخ کے اس قول وہذا الجمع مجاز عن الجنس کا مطلب ہے جمع معرف باللام کو مجازاً جنس پر محمول کرنا مطلقا ہے خواہ عہد اور استغراق پر محمول کرنا ممکن ہو یا نہ ہو اس وہم کو دور کردیا کہ جنس پر محمول کرنا اس وقت درست ہوگا جب لام کو عہد یا استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو اگر ممکن ہو تو اسی عہد یا استغراق پر ہی محمول کریں گے جیسے لا تدرکہ الابصار میں الابصار جمع معرف باللام ہے لیکن استغراق پر محمول ہے معنی ہے جمیع ابصار اللہ تعالی کا ادراک نہیں کرسکتیں، اس کو استغراق پر اس لیے محمول کیا گیا کہ علماء فرماتے ہیں اس آیت میں جو نفی ہے وہ سلب العموم کے لیے ہے یعنی جمیع ابصار اللہ کا ادراک نہیں کرسکتیں، یہ نفی عموم السلب کے لیے نہیں کہ کوئی آنکھ اللہ کا ادراک نہیں کرسکی اور نفی کا عموم السلب کے لیے ہونا یہ فرع ہے اس بات کی کہ لام استغراق کے لیے ہے،

التوضیح: والجمعُ المعرَّفُ بغیرِ اللامِ نحو عبیدی احرارٌ عامٌّ ایضاً لِصحةِ الاستثناءِ واختُلِفَ فی الجمعِ المنكَّرِ والاكثرُ علی انه غیرُ عامٍ وعندَ البعضِ عامٌّ لِصحةِ الاستثناءِ كقولِه تعالی لو كانَ فیهِما آلهةٌ الااللهُ لفَسَدَتَا والنحویونَ حَمَلُوا الَّا علٰی غیرَ

ترجمہ: اور وہ جمع جو غیر لام کے ساتھ معرف ہو جیسے عبیدی احرار، وہ بھی عام ہوتی ہے استثناء کے صحیح ہونے کی وجہ سے، اور جمع منکر میں اختلاف کیا گیا ہے، اور اکثر اس بات پر ہیں کہ وہ غیر عام ہے، اور بعض کے نزدیک عام ہے استثناء کے صحیح ہونے کی وجہ سے، جیسے اللہ تعالی کا قول لوکان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، اور نحاۃ نے الا کو غیر پر محمول کیا۔

تشریح: **والجمع الخ** :۔ جمع معرف بغیر اللام بھی عام ہے جیسے عبیدی احرار، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے استثناء صحیح ہوتا ہے چنانچہ کہہ سکتے ہیں عبیدی احرار الا فلاناً اور استثناء کا صحیح ہونا دلیل ہے کہ یہ عام ہے ورنہ استثناء صحیح نہ ہوتا کما مر۔

واختـلـف الـخ :۔ جمع منکر کے بارے میں اکثر حضرات کی رائے ہے کہ وہ عام نہیں بلکہ عام وخاص کے درمیان واسطہ ہے

جبکہ بعض کہتے ہیں کہ یہ عام ہے، دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے لوکان فیہما آلھۃ الا اللہ لفسدتا، اس میں آلھۃ جمع منکر ہے جس سے استثناء ہوا ہے پس معلوم ہوا کہ یہ عام ہے ورنہ اگر یہ عام نہ ہوتا تو استثناء صحیح نہ ہوتا اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں الا استثناء کے لیے نہیں بلکہ غیر کے معنی میں ہے، معنی ہے لوکان فیہما آلھۃ غیر اللہ لفسدتا، جب یہاں استثناء نہیں ہے تو دلیل تام نہ ہوئی۔

التوضیح: **ومنھا ای الفاظُ العامِ المفردُ المحلّٰی باللامِ اذا لم یکُنْ للمعھود کقولِہ تعالی اِنَّ الانسانَ لَفِی خُسْرٍ الاالذین آمنوا وقولِہ تعالی والسارقُ والسارقۃُ الاان تدلَّ القرینۃُ علی انَّہ لِتعریفِ الماھیۃِ نحوُ اکَلْتُ الخبزَ وشَرِبْتُ الماءَ وانما یُحتَاجُ فی تعریفِ الماھیۃِ الی القرینۃِ لِمَاذکَرْنَا اَنَّ الاصلَ فی اللامِ العھدُ ثم الاستغراقُ ثم تعریفُ الماھیۃِ**

ترجمہ: اوران میں سے یعنی الفاظ عام میں سے ایک مفرد معرف باللام ہے، جبکہ وہ معہود کے لیے نہ ہو، جیسے اللہ تعالی کا قول ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا، اوراللہ تعالی کا قول والسارق والسارقۃ فاقطعوا، مگر یہ کہ قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ماہیت کی تعریف کے لیے ہے جیسے اکلت الخبز اور شربت الماء، اورنہیں ہے سوائے اس کے کہ ضرورت ہے ماہیت کی تعریف میں قرینہ کی طرف، اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی، کہ لام میں اصل عہد ہے، پھر استغراق ہے پھر ماہیت کی تعریف ہے،

تشریح: **ومنھاالخ** :۔الفاظ عام میں ایک مفرد معرف باللام بھی ہے، بشرطیکہ اس کا کوئی معہود نہ ہو جیسے ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا۔اس میں الانسان مفرد معرف باللام ہے اوراس کا معہود کوئی نہیں لہذا یہ عموم واستغراق کے لیے ہوگا دوسری مثال السارق والسارقۃ الخ اس میں السارق اورالسارقۃ مفرد معرف باللام ہیں اورکوئی عہد نہیں ہے، لہذا یہ عموم واستغراق کے لیے ہونگے ہاں اگر کوئی قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں مفرد معرف باللام جنس کے لیے ہے تو پھر جنس مراد ہوگی جیسے اکلت الخبز وشربت الماء اس میں الخبز اورالماء مفرد معرف باللام ہیں اور یہاں قرینہ موجود ہے کہ جنس مراد ہے لہذا یہاں جنس روٹی اورجنس پانی مراد ہوگا، قرینہ یہ ہے کہ انسان ساری دنیا کی روٹیاں اورساری دنیا کے پانی تناول نہیں کرسکتا۔

وانما یحتاج الخ:۔ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جنس مراد لینے کے لیے قرینہ کی ضرورت کیوں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ پہلے گزرچکا ہے کہ اصل الف لام میں یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو پھر دوسرے درجے میں استغراق ہے پھر تیسرے درجے میں جنس ہے لہذا جنس مراد لینے کے لیے قرینہ ضروری ہے،

التوضیح: **ومنھاالنکِرَۃُ فی موضعِ النفیِ کقولِہ تعالی قُلْ مَنْ انْزَلَ الکتابَ الذی جَاءَ بہ موسٰی فی جوابِ ماانزَلَ اللہُ علی بشرٍ من شیٍ وجہُ التمسُّکِ انَّہ قالوا ما انزَلَ اللہُ علی بشرٍ من شیٍ فلولم یکُنْ مثلُ ھذاالکلامِ للسلبِ الکلیِّ لم یَسْتَقِمْ فی الردِّ علیھم الایجابُ الجزئیُّ وھو قولُہ تعالی قل من انزَلَ الکتابَ الذی جَاءَ بہ موسٰی ولِکلمۃِ التوحیدِ**

ترجمہ: اوران میں سے ایک نکرہ ہے جو نفی کی جگہ میں ہو، بوجہ اللہ کے قول قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی، ماانزل اللہ علی بشر من شئی کے جواب میں، اوراستدلال کا طریق یہ ہے کہ انہوں نے کہا اللہ نے کسی انسان پر کچھ نازل نہیں کیا، پس اگر اس جیسی کلام سلب کلی کے لیے نہ ہو تو صحیح نہ ہوگا ان پر رد کرنے کے لیے ایجاب جزئی، اوروہ اللہ تعالی کا قول ہے کہ آپ کہہ دو کون ہے وہ جس نے وہ کتاب نازل کی جس کو موسیٰ لے کر آئے، اور بوجہ کلمہ توحید کے،

تشریح: **ومنها الخ** :۔الفاظ عموم میں سے ایک نکرہ منفیہ ہے، یعنی وہ نکرہ جو مقام نفی میں ہو وہ بھی عموم پر دلالت کرتا ہے اس کی دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ جب یہود نے کہا ما انزل اللہ علی بشر من شئی تو اللہ نے ان پر رد کرتے ہوئے کہا من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی۔تو یہود کے اس قول میں بشر نکرہ منفیہ ہے جو عموم پر دال ہے معنی یہ ہے کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں کی، اب اس کے عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ من انزل الکتاب موجبہ جزئیہ ہے جو کہ اس کا رد ہے اور یہ رد تب بن سکتا ہے جب ما انزل اللہ الخ سالبہ کلیہ ہو اور عموم (سلب کلی) پر دال ہو ورنہ وہ اگر سلب کلی پر دال نہ ہو بلکہ سلب جزئی پر دال ہو تو من انزل الکتاب الخ موجبہ جزئیہ اس کا رد نہیں بن سکے گا۔کیونکہ سالبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ کا رد نہیں ہو سکتا۔دوسری دلیل کلمہ توحید لا الہ الا اللہ ہے اس میں الہ نکرہ منفیہ ہے جو کہ عام ہے اس لیے کہ اگر یہ عام نہ ہو تو پھر الا اللہ کا استثناء صحیح نہ ہوگا۔

التوضیح: **والنكِرَةُ في موضعِ الشرطِ اذا كان اى الشرطُ مُثبَتًا عامٌّ في طرفِ النفيِ فان قال انْ ضَرَبْتُ رجلاً فكذا معناه لا اضرِبُ رجلاً لانَّ اليمينَ للمنعِ هنا اعلَمْ انَّ اليمينَ اِمَّا لِلمنعِ اوللحملِ ففِي قولِه ان ضرَبْتُ رجلًا فعبدُه حرٌّ اليمينُ لِلمنعِ فيكونُ كقولِه لااَضرِبُ رجلاً فشُرُطُ البرِّ ان لايَضرِبَ احداً من الرجالِ فيكونُ لِلسلبِ الكليّ فيكونُ عاماً في طرفِ النفيِ وانمَا قَيَّدَ بقولِه اذاكان الشرطُ مُثبَتًا حتى لو كان الشرطُ منفياً لايكون عامًا كقولِه ان لم اضرِبُ رجلاًفعبدِى حرٌّ فمعناه اضرِبُ رجلاً فشرطُ البرِّ ضربُ واحدٍ من الرجالِ فيكونُ لِلايجابِ الجزئيّ**

ترجمہ: اور وہ نکرہ جو شرط کی جگہ میں ہو جب کہ وہ شرط مثبت ہو، عام ہوتا ہے جانب نفی میں، پس اگر کہے ان ضربت رجلا فکذا، اس کا معنی ہے میں کسی آدمی کو نہیں ماروں گا، اس لیے کہ یمین یہاں رکنے کے لیے ہے، جان تو کہ یمین یا رکنے کے لیے ہوتی ہے یا ابھارنے کے لیے، پس اس کے اس قول ان ضربت رجلا فعبدی حر میں یمین رکنے کے لیے ہے، پس یہ اس کے اس قول کی طرح ہوگی لا اضرب رجلا، پس یمین کو پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مردوں میں سے کسی کو نہ مارے، پس یہ سلب کلی کے لیے ہوگی، پس یہ عام ہوگی جانب نفی میں، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ مقید کیا اپنے اس قول اذا کان مثبتا کے ساتھ، حتی کہ اگر شرط منفی ہو تو وہ عام نہ ہوگا، جیسے اس کا قول ان لم اضرب رجلا فعبدی حر، اس کا معنی ہے میں کسی ایک مرد کو ماروں گا، پس یمین کے پورا ہونے کی شرط مردوں میں سے کسی ایک کو مارنا ہے، پس یہ ایجاب جزئی کے لیے ہوگا،

تشریح: **والنكرة الخ** :۔الفاظ عام میں سے ایک وہ نکرہ ہے جو شرط کی جگہ پر ہو بشرطیکہ شرط مثبت ہو، تو وہ نکرہ جانب نفی میں عام ہوگا جیسے ان ضربت رجلا فعبدی حر، اس میں رجلا نکرہ ہے جو شرط کے مقام میں ہے اور شرط مثبت ہے لہذا یہ نکرہ جانب نفی میں عام ہوگا اور مطلب یہ ہوگا لا اضرب رجلاً (میں کسی مرد کو نہیں ماروں گا) اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین یا تو کسی کام سے رکنے کے لیے ہوتی ہے یا اپنے آپ کو کسی کام پر ابھارنے کے لیے ہوتی ہے، ان ضربت رجلا فعبدی حر میں یمین ضرب سے رکنے کے لیے ہے، لہذا اسکا مطلب یہ ہوگا لا اضرب رجلا، پس یمین پر پورا اترنے کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ کسی مرد کو بھی نہ مارے، لہذا یہ یمین سلب کلی کے لیے ہوگی اور سلب کلی عموم ہی ہے پس معلوم ہوا کہ ایسا نکرہ جانب نفی میں عام ہوگا۔

وانما قيد الخ :۔شرط کے مثبت ہونے کا فائدہ بیان کیا کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر ایسا نکرہ منفیہ عام نہ ہوگا جیسے ان لم اضرب رجلا فعبدی حر، اس میں رجلا نکرہ منفیہ ہے جو مقام شرط میں واقع ہے لیکن یہ شرط منفی ہے لہذا یہ عام نہ ہوگا اس کا معنی ہوگا اضرب رجلا میں کسی ایک مرد کو ماروں گا۔تو یہاں ایجاب جزئی کا فائدہ دے گا اور یمین پر پورا اترنے کے لیے کسی ایک آدمی کو مارنا کافی ہوگا۔

التوضیح: وكذاالنكرةُ الموصوفةُ بصفةٍ عامةٍ عندنا لااُجالِسُ الا رجلاً عالِماً فله ان يُجَالِسَ كلَّ عالِمٍ كقولهِ تعالى ولَعبدٌ مومنٌ خيرٌ من مشركٍ وقولٌ معروفٌ خيرٌ من صدقةٍ الايةَ وانما يدلُّ على العمومِ لانه فى معْرِضِ التعليلِ لقولِه تعالى ولاتنكحوا المشركين حتى يومنوا وهذاالحكمُ عامٌّ فلو لم تكُنِ العلةُ المذكورةُ عامةً لَمَاصحَّ التعليلُ ولانَّ النسبةَ الى المشتَقِ تدلُّ على عليةِالماخَذِ فكذا النسبةُ الى الموصوفِ بالمشتَقِ لانَّ قولَه لااجالِسُ الا عالِماً معنَا ه الارجلاً عالِمًا فيعمُّ بعمومِ العلةِ فان قولَه لااجالِسُ الا عالِمًا عامٌّ لِعمومِ العلةِ ومعنا ه لااُجالِسُ الا رجلًا عالِمًا فان اظهَرْنَا الموصوفَ وهو الرجلُ ونقولُ لااجالِسُ الارجلًاعالِمًا كانَ عاماً ايضاً فان قيل النكرةُ الموصوفةُ مقيَّدَةٌ والمقيَّدُ من اقسامِ الخاصِّ قلنا خاصٌّ من وجهٍ عامٌّ من وجهٍ اى خاصٌّ بالنسبةِ الى المطلَقِ الذى لايكونُ فيه ذالكَ القيدُ عامٌّ فى افرادِ مايُوجَدُ فيه ذالكَ القيدُ

ترجمہ: اوراسی طرح وہ نکرہ جوموصوف ہوصفت عامہ کے ساتھ، ہمارے نزدیک، جیسے لا اجالس الا رجلا عالما، تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ ہر عالم کے ساتھ بیٹھے، جیسے اللہ کا قول ولعبد مومن خیر من مشرک، اورقول معروف خیر من صدقۃ، الی آخر الایۃ، اورنہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ دلالت کرتا ہے عموم پر اس لیے کہ وہ تعلیل کی جگہ پر ہے، بوجہ اللہ تعالی کے قول ولا تنکحوا المشرکین حتی یومنوا کے، اور یہ حکم عام ہے پس اگر علت مذکورہ عام نہ ہو تو تعلیل صحیح نہ ہوگی، اوراس لیے کہ مشتق کی طرف نسبت دلالت کرتی ہے ماخذ کے علت ہونے پر، پس اسی طرح اس چیز کی طرف نسبت ہے جو مشتق کے ساتھ موصوف ہو اس لیے کہ اس کا قول لا اجالس الا عالما، کا معنی ہے الا رجلا عالما، پس یہ عام ہوگا علت کے عام ہونے کی وجہ سے، اس لیے کہ اس کا قول لا اجالس الا عالما عام ہے علت کے عام ہونے کی وجہ سے اوراس کا معنی ہے لا اجالس الا رجلا عالما، پس اگر ہم موصوف کو ظاہر کردیں جو کہ رجل ہے اور کہیں لا اجالس الا رجلا عالما، تو یہ بھی عام ہوگا، پس اگر کہا جائے نکرہ موصوفہ مقید ہوتا ہے اورمقید خاص کی اقسام میں سے ہے، تو ہم کہیں گے کہ یہ من وجہ خاص ہے من وجہ عام ہے، یعنی خاص ہے اس مطلق کے لحاظ سے جس میں یہ قید نہ ہو، عام ہے ان افراد میں جن میں یہ قید پائی جائے،

تشریح: وكذاالنكرة الخ :۔ وہ نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو وہ بھی عام ہوتا ہے جیسے لا اجالس الا رجلا عالما، اس میں رجلا نکرہ ہے جس کی صفت عالما ہے، جو کہ عام ہے، لہذا رجلا بھی عام ہوگا۔ پس ہر اس رجل کے ساتھ بیٹھنا روا ہوگا جس میں علم کی صفت پائی جاتی ہو اس طرح ولعبد مومن خیر من مشرک اورقول معروف خیر من صدقۃ ہے عبد مومن اورقول معروف نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ ہیں، لہذا ان میں عموم ہوگا۔

وانمايدل الخ:۔ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامہ عموم پر دال ہوتا ہے، مصنف نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ ولعبد مومن خیر من مشرک تعلیل کی جگہ پر واقع ہے یعنی یہ ایک حکم کی علت ہے اوروہ حکم ہے لا تنکحوا المشرکین حتی یومنوا، یہ حکم لا تنکحوا الخ عام ہے لہذا اس کی علت ولعبد مومن الخ بھی عام ہونی چاہیے، ورنہ تعلیل صحیح نہ ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولعبد مومن میں عبد مومن عموم پر دال ہے۔

ولان النسبة الخ:۔ یہ دوسری دلیل ہے کہ جب کسی شئی کی نسبت مشتق کی طرف ہو تو ماخذ اشتقاق اس نسبت کی علت ہوتا ہے اسی طرح جب نسبت ایسی ذات کی طرف ہو جو مشتق کے ساتھ موصوف ہو تو بھی ماخذ اشتقاق نسبت کی علت ہوتا ہے خواہ موصوف لفظوں میں مذکور ہو یا نہ ہو، مذکور ہو جیسے لا اجالس الا رجلا عالما، اور مذکور نہ ہو جیسے لا اجالس الا عالما، اور ماخذ اشتقاق جو کہ علت ہوتا ہے عام ہوتا ہے۔ (جیسے ان مثالوں میں علم ماخذ اشتقاق ہے) لہذا وہ ذات جو اس مشتق کے ساتھ موصوف ہوتی ہے (جو کہ ان مثالوں میں رجلا ہے) وہ بھی عام ہوگی۔

فان قيل الخ :۔ایک سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ کو عام کہنا درست نہیں اس لیے کہ نکرہ موصوفہ مقید ہوتا ہے اور مقید خاص کی اقسام میں سے ہے اس کا جواب دیا کہ نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ عام من کل الوجوہ ہے بلکہ اس کا مطلب ہے کہ وہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے، خاص تو مطلق کے لحاظ سے ہے جس میں یہ قید نہ ہو اور عام ان افراد کے لحاظ سے ہے جن میں یہ قید پائی جاتی ہو۔

التوضیح: والنكرةُ في غيرِ هذِه المواضِعِ خاصٌ لكونِها دالةً على فردٍ لكنَّها تكونُ مطلقةً اذا كانت في الانشاءِ نحوُ ان تَذبحُوا بقرةً ويثبُتُ بها واحدٌ مجهولٌ عندَ السامِعِ اذا كانَت في الاخبارِ نحوُ رائتُ رجلًا فاذااُعيدَتْ نكرةً كانَت غيرَ الاولٰى واذااُعيدَتْ معرفةً كانتْ عينَها لانَّ الاصلَ في اللامِ العهدُ والمعرفةُ اذا اُعيدَتْ فكذالِكَ في الوجهينِ اى اذا اعيدَتْ المعرفةُ نكرةً كان الثانِي غيرَ الاولِ وان اعيدَتْ معرفةً كان الثانِي عينَ الاولِ فالمعتبَرُ تنكيرُ الثانِي وتعريفُه قال ابن عباس ؓ في قولِه تعالى فانَّ مع العُسرِ يسراً الايةَ لنْ يغلِبَ عسرٌ يسرينِ والاصحُّ ان هذاتاكيدٌ

ترجمہ: اور نکرہ ان مواضع کے علاوہ میں خاص ہوتا ہے بوجہ اس کے فرد پر دال ہونے کے، لیکن وہ مطلق ہوتا ہے جب وہ انشاء میں ہو، جیسے ان تذبحوا البقرۃ، اور اس سے ثابت ہوتا ہے ایسا واحد جو سامع کے نزدیک مجہول ہوتا ہے جب کہ وہ اخبار میں ہو جیسے رائت رجلا، پس جب اس کو نکرہ کے طور پر دوبارہ ذکر کیا جائے تو وہ پہلے کا غیر ہوگا اور جب اس کو معرفہ کے طور پر دوبارہ ذکر کیا جائے تو وہ اس کا عین ہوگا، اس لیے کہ لام میں اصل عہد ہے اور معرفہ کو جب دوبارہ ذکر کیا جائے تو اسی طرح ہے دونوں صورتوں میں، یعنی معرفہ کو جب دوبارہ نکرہ کے طور پر ذکر کیا جائے تو ثانی اول کا غیر ہوگا اور اگر اس کو معرفہ کے طور پر دوبارہ ذکر کیا جائے تو ثانی اول کا عین ہوگا۔ پس معتبر ثانی کو نکرہ لانا اور اس کو معرفہ لانا ہے۔ ابن عباس ؓ نے فرمایا اللہ تعالی کے اس قول فان مع العسر یسرا الخ کے بارے میں کہ ہرگز غالب نہ ہوگا ایک عسر دو یسروں پر، اور اصح یہ ہے کہ یہ تاکید ہے۔

تشریح: والنکرۃ الخ :۔ان مواضع کے علاوہ باقی مقامات میں نکرہ خاص ہوتا ہے کیونکہ باقی مواضع میں یہ فرد واحد پر دلالت کرتا ہے پھر یہ نکرہ خاص دو قسم پر ہے (۱) انشاء میں پایا جائے (۲) خبر میں پایا جائے۔ اگر انشاء میں پایا جائے تو یہ مطلق ہوگا یعنی ایک ذات پر دلالت کریگا اس میں کسی خاص صفت کا اعتبار کیے بغیر، جیسے ان تذبحوا البقرۃ، یہ انشاء کے معنی میں ہے یعنی اذبحوا البقرۃ، تو بقرہ مطلق ہے کہ کوئی بھی گائے ذبح کردو کسی خاص صفت کی قید نہیں ہے، اور اگر نکرہ خبر میں ہو تو اس وقت ایک فرد مراد ہوگا جو سامع کے نزدیک مجہول ہوگا جیسے رائت رجلا اس میں رجلا نکرہ خبر میں ہے پس مراد ایک آدمی ہوگا جو سامع کے نزدیک مجہول ہوگا۔

فاذااعید ت الخ :۔ یہاں سے نکرہ اور معرفہ کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ نکرہ کو جب ایک مرتبہ ذکر کرنے کے بعد دوبارہ اسے نکرہ کے طور پر ذکر کیا جائے تو ثانی سے مراد غیر اول ہوگا یعنی دوسرے نکرہ کا مصداق اور ہوگا اور اول کا مصداق اور ہوگا۔ اور اگر دوبارہ اس نکرہ کو معرفہ کے طور پر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اول ہوگا یعنی اب نکرہ اور معرفہ کا مصداق ایک ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ معرف باللام میں اصل یہ ہے کہ لام عہد کا ہو لہذا اس معرفہ کا مصداق معہود ہوگا یعنی مصداق وہ نکرہ ہوگا جو پیچھے مذکور ہو چکا ہے۔

والمعرفة الخ :۔ جب ایک مرتبہ معرفہ ذکر کر دیا جائے اور دوبارہ اسے نکرہ کی صورت میں ذکر کیا جائے تو ثانی اول کا غیر ہوگا یعنی نکرہ کا مصداق اور ہوگا اور معرفہ کا مصداق اور ہوگا اور اگر معرفہ کو دوبارہ معرفہ کی صورت میں ذکر کیا جائے تو ثانی اور اول کا مصداق ایک ہی ہوگا۔

فالمعتبر الخ:۔ ماقبل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں کہ اعتبار ثانی کا ہے اگر ثانی نکرہ ہے تو ثانی اول کا غیر ہوگا اور اگر ثانی معرفہ ہے تو ثانی اول کا عین ہوگا خواہ اول معرفہ ہو یا نکرہ۔

قال ابن عباسؓ الخ :۔ یہاں سے ابن عباسؓ کا قول نقل کرتے ہیں جس سے مقصود ضابطہ مذکورہ کی تائید ہے، ابن عباسؓ اللہ تعالی کے اس قول فان مع العسر یسرا کے تحت فرماتے ہیں کہ تنگی کبھی دو آسانیوں پر غالب نہیں آئے گی، اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک آیت میں دو عسروں سے مراد ایک عسر ہے کیونکہ العسر کو پہلے معرفہ ذکر کیا پھر دوسری آیت میں اس کو معرفہ ذکر کیا لہذا ضابطہ مذکورہ کے مطابق دوسرے عسر سے مراد بعینہ پہلا عسر ہے اور دو یسروں سے مراد دو الگ الگ یسر ہیں کیونکہ پہلے یسراً نکرہ ذکر کیا پھر دوسری آیت میں یسراً دوبارہ نکرہ ذکر کیا لہذا ضابطہ مذکورہ کے تحت دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہوگا۔

والاصح الخ :۔ مصنف کہتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ دوسری آیت ان مع العسر یسرا پہلی آیت کی تاکید ہے اور بس۔ یہ وحدت عسر اور تعدد یسر پر دلالت نہیں کرتی یہ بالکل ایسے ہے جیسے کہا جائے ان مع زید کتابا ان مع زید کتابا، اس میں معرفہ کا ذکر دوبارہے اور نکرہ کا ذکر بھی دوبارہے، لیکن یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ زید ایک ہے جس کے پاس دو کتابیں ہیں بلکہ صرف تاکید پر دال ہے۔

التوضیح: **وانْ اقَرَّ بالفٍ مقیَّدٍ بصَکٍ مرتینِ یجبُ الفٌ وان اقَرَّبه مُنکَّراً یجبُ الفانِ عند ابی حنیفةَ الا ان یتّحَدَالمجلسُ فالاقسامُ العقلیةُ اربعةٌ ففِی قولِه تعالی کماارسلنا الی فرعونَ رسولًا فعصٰی فرعونُ الرسولَ اُعیدَتِ النکرةُ معرفةً وفی قولِه تعالی فان معَ العُسرِ یسراً اِنَّ مع العسرِ یسراً اعیدَتِ النکرةُ نکرةً والمعرفةُ معرفةً ونظیرُ المعرفةِ التی تُعادُ نکرةً غیرُ مذکورٍ وهو مااذااقَرَّبالفٍ مقیَّدٍ بصکٍ ثم اقَرَّفی مجلسٍ آخَرَ بالفٍ منکَّرٍ لاروایةَ لِهذا لکن ینبَغِی ان یجبَ الفانِ عند ابی حنیفةَ**

ترجمہ: اور اگر اقرار کیا ایسے ہزار کا جو مقید ہے اقرار نامے کے ساتھ، دو مرتبہ، تو ایک ہزار واجب ہوگا اور اگر ہزار نکرہ کا اقرار کیا تو دو ہزار واجب ہونگے، امام صاحبؒ کے نزدیک، مگر یہ کہ مجلس ایک ہو، پس اقسام عقلیہ چار ہیں، پس اللہ تعالی کے اس قول کما ارسلنا الخ میں نکرہ کا اعادہ کیا گیا معرفہ کے ساتھ اور اللہ تعالی کے اس قول فان مع العسر الخ نکرہ کا اعادہ کیا گیا نکرہ کے ساتھ اور معرفہ کا معرفہ کے ساتھ، اور اس معرفہ کی نظیر جس کا اعادہ نکرہ کیساتھ ہو، مذکور نہیں ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب ایسے ہزار کا اقرار کرے جو مقید ہو اقرار نامے کے ساتھ، پھر دوسری مجلس میں ہزار منکر کا اقرار کرے، اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے لیکن مناسب ہے کہ دو ہزار واجب ہوں امام صاحبؒ کے نزدیک۔

تشریح: **وان اقــــر الــخ :**۔ یہاں سے ضابطہ مذکورہ کی نظیر بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کہا مجھ پر ہزار لازم ہے وہ ہزار جو اس اقرار نامے میں لکھا ہوا ہے، اس کے بعد دوسری مرتبہ پھر کہا مجھ پر ہزار لازم ہے ایسا ہزار جو اس اقرار نامے میں لکھا ہے تو اس پر ایک ہزار واجب ہوگا اور دوسرا اقرار پہلے کا عین ہوگا کیونکہ دونوں مرتبہ جو اس نے ہزار کا اقرار کیا وہ بمنزلہ معرفہ کے ہے اور اگر اس نے دونوں مرتبہ صرف یہ کہا مجھ پر ہزار لازم ہے، اور اقرار نامے کا ذکر نہ کیا تو اس پر دو ہزار لازم ہونگے کیونکہ اب ہزار بمنزلہ نکرہ کے ہے لہذا دوسرا ہزار پہلے کا غیر ہوگا۔ اور اگر اقرار نامے کے بغیر صرف ہزار کا دو مرتبہ اقرار ایک ہی مجلس میں کیا تو ایک ہزار ہی لازم ہوگا اس لیے کہ وحدت مجلس متعدد کلمات مختلفہ کو بمنزلہ کلام واحد کے کردیتی ہے۔

فالاقسام الخ :۔ ضابطہ مذکورہ کے تحت عقلاً چار صورتیں بنتی ہیں (۱) نکرہ کا اعادہ معرفہ کے ساتھ ہو (۲) نکرہ کا اعادہ نکرہ کے ساتھ ہو (۳) معرفہ کا اعادہ معرفہ کے ساتھ ہو (۴) معرفہ کا اعادہ نکرہ کے ساتھ ہو۔ پہلی صورت کی مثال جیسے کما ارسلنا الی فرعون رسولا

فعصی فرعون الرسول اس میں پہلا رسول نکرہ ہے اور دوسرا الرسول معرفہ ہے لہذا یہاں مراد ایک ہی رسول ہوگا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام۔ دوسری اور تیسری صورت کی مثال فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا، اس میں یسرا نکرہ دو مرتبہ ہے اور العسر معرفہ بھی دو مرتبہ ہے لہذا عسر ایک مراد ہے یسر دو الگ الگ مراد ہیں۔ مصنف کہتے ہیں چوتھی صورت قرآن میں مذکور نہیں، چوتھی صورت کی مثال یہ ہے کہ پہلے اقرار کیا مجھ پر ایک ہزار لازم ہے ایسا ایک ہزار جو اس اقرار نامے میں لکھا ہوا ہے پھر اس نے دوسری مجلس میں کہا مجھ پر ایک ہزار لازم ہے اس بار اس نے اقرار نامے کا ذکر نہیں کیا، تو دیکھیں پہلے ایک ہزار معرفہ ہے دوسری بار ایک ہزار نکرہ کا ذکر کیا۔ مصنف کہتے ہیں اس کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں کوئی روایت تو امام صاحبؒ سے منقول نہیں لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک اس صورت میں دو ہزار واجب ہونے چاہئیں کیونکہ یہاں معرفہ کا اعادہ نکرہ کے ساتھ ہے اس صورتحال میں ثانی اول کا غیر ہوتا ہے لہذا پہلا ہزار اور ہوگا اور دوسرا ہزار اور ہوگا، کل دو ہزار لازم ہونگے۔

التوضیح: ومنها ای وهیَ نكرَةٌ تَعُمُّ بالصفةِ فان قال ای عبیدِی ضَرَبَک فهو حرٌّ فضرَبُوه عَتَقُو جمیعاً وان قال ای عبیدِی ضربْتَه فهو حرٌّ لایعتِقُ الاواحدٌ قالوا لانَّ فی الاولِ وَصَفَه بالضربِ فصَارَ عامًا به وفی الثانِی قَطَعَ الوصفَ عنه وهذاالفرقُ مشكِلٌ من جهةِ النحوِ لانَّ فی الاولِ وصَفَه بالضاربیةِ وفی الثانی بالمضروبیةِ وهنا فرقٌ آخَرُ وهو انَّ ایاً لایتَنَاوَلُ الاالواحدَ المنكَّرَ ففِی الاولِ ای فی قولِه ای عبیدِی ضَرَبَک فهو حرٌّ لمَّا كان عتقُه ای عتقُ الواحدِ معلَّقًا بضربِه مع قطعِ النظرِ عن الغیرِ فیَعتِقُ كلُّ واحدٍ باعتبارِ انَّه منفرِدٌ فح لاتبطُلُ الوحدةُ ولولم یثبُتُ هذا ای عتقُ كلِّ واحدٍ ولیس البعضُ اولٰی من البعضِ یبطُلُ ای الكلامُ بالكلیةِ وفی الثانِی وهو قولُه ایَّ عبیدِی ضربْتَه یثبتُ الواحِدُ ویتَخَیَّرُ فیه الفاعِلُ اذ هُنا یمكِنُ التخییرُ من الفاعِلِ المخاطَبِ بخلافِ الاولِ

ترجمہ: اور الفاظ عام میں سے ای ہے، اور وہ نکرہ ہے جو عام ہوتا ہے صفت کے ساتھ، پس اگر کہے ای عبیدی ضربک فہو حر، پس تمام نے اس کو مارا، تو سارے آزاد ہو جائیں گے، اور اگر کہا ای عبیدی ضربتہ فہو حر، تو کوئی آزاد نہ ہوگا مگر ایک، علماء نے کہا اس لیے کہ پہلی صورت میں اس کو ضرب کے ساتھ موصوف کیا پس وہ اس کی وجہ سے عام ہو گیا اور دوسری صورت میں اس سے وصف کو ختم کیا اور یہ فرق مشکل ہے نحو کے لحاظ سے، اس لیے کہ پہلی صورت میں اس کو موصوف کیا ضاربیت کے ساتھ اور دوسری میں مضروبیت کے ساتھ، اور یہاں ایک اور فرق ہے کہ ای شامل نہیں ہوتا مگر ایک منکر کو، پس پہلی صورت میں یعنی اس کے قول ای عبیدی ضربک فہو حر میں چونکہ اس کی آزادی یعنی واحد منکر کی آزادی معلق ہے اس کی ضرب کے ساتھ، غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے پس ہر ایک آزاد ہو جائیگا اس اعتبار سے کہ وہ ایک ہے، پس اس وقت وحدت باطل نہ ہوگی، اور اگر یہ ثابت نہ ہو یعنی ہر ایک کی آزادی حالانکہ بعض بعض سے اولیٰ نہیں تو باطل ہو جائیگا یعنی کلام بالکلیہ، اور دوسری صورت میں اور وہ اس کا قول ای عبیدی ضربتہ فہو حر ہے، ایک ثابت ہو جائیگا اور اس میں فاعل کو اختیار ہوگا، اس لیے کہ یہاں فاعل مخاطب سے تخییر ممکن ہے، بخلاف پہلی صورت کے،

تشریح: ومنها ای الخ :۔ الفاظ عام میں سے ایک ایٌّ ہے اس میں عموم اپنی وضع کے لحاظ سے نہیں بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ اس کی صفت عام ہوتی ہے تو یہ بھی عام ہو جاتا ہے خواہ ایٌّ نکرہ کی طرف مضاف ہو یا معرفہ کی طرف۔ مثلاً کسی نے کہا ای عبیدی ضربک فہو حر میرے جس غلام نے تجھے مارا وہ آزاد ہے، پس اس کے تمام غلاموں نے اسے مارا تو وہ سارے آزاد ہو جائیں گے اور اگر کہا ای عبیدی ضربتہ فہو حر میرے جس غلام کو تو نے مارا وہ آزاد ہے اس کے بعد اس نے تمام غلاموں کو مارا (یکبارگی) تو صرف ایک غلام آزاد ہوگا جس کو مولیٰ منتخب کریگا۔ اور اگر یکے بعد دیگرے تمام کو مارا تو پہلا غلام آزاد ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت (ای

عبیدی ضربک فھوحر) میں ای عبیدی کو ضرب کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور ضرب صفت عامہ ہے لہذا ای عبیدی بھی عام ہوگا پس پہلی صورت میں سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری صورت (ای عبیدی ضربتہ فھوحر) میں ضرب ای عبیدی کی صفت نہیں بلکہ مخاطب کی صفت ہے لہذا ای عبیدی بھی عام نہ ہوگا پس سارے غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ صرف ایک آزاد ہوگا۔

وھذاالفرق الخ : یہاں سے شارح اس بیان کردہ فرق پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ اس وجہ فرق پر نحوی لحاظ سے اشکال ہے وہ اس طرح کہ پہلی صورت میں ای عبیدی کی صفت ضاربیت ہے اور دوسری صورت میں ای عبیدی کی صفت مضروبیت ہے لہذا یہ کہنا غلط ہے کہ پہلی صورت میں ضرب ای عبیدی کی صفت ہے اور دوسری صورت میں ضرب ای عبیدی کی صفت نہیں بلکہ مخاطب کی صفت ہے

وھھنا الخ :- یہاں سے مصنفؒ ان دونوں صورتوں میں فرق کی ایک وجہ بیان کرتے ہیں کہ ای سے مراد فرد واحد مبہم ہوتا ہے اور پہلی صورت (ای عبیدی ضربک فھوحر) میں اگر سارے غلام آزاد ہو جائیں تو ای کے مقتضی یعنی وحدت پر عمل ہو جائیگا وہ اس طرح کہ ہر ایک غلام واحد ہے اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے سے الگ ہے، سوال ہوتا ہے کہ یہ کیوں نہیں کہتے اس صورت میں فقط ایک غلام آزاد ہوگا جس کو مولی منتخب کریگا، اس طرح بھی ای کے مقتضی یعنی وحدت پر عمل بغیر تکلف کے ہو جائیگا؟ ولولم یثبت سے مصنف نے اس کا جواب دیا کہ ایسا درست نہیں، کیونکہ سارے غلام برابر ہیں اگر صرف ایک آزاد ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔

وفي الثاني الخ :- دوسری صورت (ای عبیدی ضربتہ فھوحر) میں ای کے مقتضی یعنی وحدت پر عمل آسانی کے ساتھ ہوگا کہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور اس میں مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ کسی ایک غلام کو مار سکتا ہے۔

اذ ھھنا الخ :- ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ پہلی صورت میں اختیار کیوں نہیں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ پہلی صورت میں مخاطب کو اختیار ملنا ممکن ہی نہیں کیونکہ اس میں تو مخاطب مضروب ہے دوسری صورت میں اختیار ممکن ہے کیونکہ اس میں مخاطب ضارب ہے

التوضيح: **نحوُ ايُّما اِهابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ هذ انظيرُ الاولِ فان طهارتَه معلَّقَةٌ بدباغتِه من غيرِ ان يكونَ له فاعِلٌ معينٌ يمكِنُ منه التخييرُ فيدلُّ على العمومِ ونحوُ كُلْ ايَّ خبزٍ تُرِيدُ هذانظيرُ الثانِى فان التخييرَ من الفاعلِ المخاطَبِ ممكِنٌ هنا فلايُتَمَكَّنُ من اكلِ كلِّ واحدٍ بل اكلِ واحدٍ لكن يتخَيَّرُ فيه المخاطَبُ ومثلُ هذاالكلامِ لِلتخيرِ فى العرفِ**

ترجمہ: جیسے ایما اہاب دبغ فقد طہر، یہ اول کی نظیر ہے، اس لیے کہ اس کی طہارت معلق ہے اس کی دباغت کے ساتھ بغیر اس بات کے کہ اس کے لیے فاعل معین ہو جس سے تخییر ممکن ہو پس یہ عموم پر دال ہوگا، اور جیسے کل ای خبز ترید (کھا، جو روٹی تو چاہے) یہ دوسری صورت کی نظیر ہے اس لیے کہ فاعل مخاطب سے تخییر یہاں ممکن ہے پس وہ قادر نہ ہوگا ہر ایک روٹی کھانے پر بلکہ ایک روٹی کھانے پر، لیکن اس میں مخاطب کو اختیار ہوگا، اور اس جیسی کلام عرف میں تخییر کے لیے ہوتی ہے۔

تشریح: **نحوایماالخ :-** پہلی صورت کی نظیر ذکر کرتے ہیں کہ ایما اہاب دبغ فقد طہر (جس چمڑے کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتا ہے) میں چمڑے کی طہارت دباغت کے ساتھ معلق ہے اور اس میں یہ ملحوظ نہیں کہ اس کے لیے کوئی فاعل معین ہو جس کے اختیار ممکن ہو لہذا یہاں یہ عموم پر دلالت کریگا اور تمام چمڑے دباغت سے پاک ہو جائیں گے۔

ونحو كل الخ : ۔ یہ دوسری صورت کی نظیر ہے کہ کل ای خبز ترید، (کھا جو روٹی تو چاہے) اس میں فاعل مخاطب (آکل) کے لیے اختیار ممکن ہے لہذا اسے تمام روٹیاں کھانے کی اجازت نہ ہوگی بلکہ ایک روٹی کھا سکتا ہے۔ لیکن اس کو اختیار ہوگا جو روٹی چاہے کھائے۔ مصنف کہتے ہیں اس جیسی کلام عرف میں تخییر کے لیے ہوتی ہے۔

التوضیح: ومـنها مَن وهو یَقَعُ خاصًا کقولِہ تعالی ومنهم من یستَمِعونَ الیه ومنهم من ینظرُ الیک فان المرادَ بعضٌ مـخصوصٌ من المنافقینَ ویقَعُ عامًا فی العقلاءِ اذا کان لِلشرطِ نحوُ مَنْ دَخَلَ دارَابی سفیانَ فهو آمِنٌ فان قالَ من شَـاءَ من عبیدِی عتقَه فهو حرٌ فشائُوا عَتَقُوا وفی مَنْ شِئْتَ من عبیدِی عتقَه فاَعْتِقْه فشاءَ الکلَّ یَعتِقُ الکلُّ عندَهما عـملًا بـکـلـمةِ الـعمومِ ومِنْ للبیانِ وعند ابی حنیفة یُعتِقُهم الا واحداً لانَّ مِنْ للتبعیضِ اذادَخَلَ علی ذی ابعاضٍ کمافی کُلُ من هذَ االخبزِ ولانَّه متیقَّنٌ ای البعضُ متیقنٌ لان مِنْ اذا کان للتبعیضِ فظاهرٌ وان کان للبیانِ فالبعضُ مـرادٌ فـارادـةُ الـبعـضِ متیـقـنةٌ وارادـةُ الکلِّ محتمَلَةٌ فوَجَبَ رعایةُ العمومِ والتبعیضِ وفی المسئلةِ الاولی هذا مُـرَاعیً لانَّ عتقَ کلٍ معلَّقٌ بمشئیتِه معَ قطعِ النظرِ عن غیرِه فکلُّ واحدٍ بهذ الاعتبارِ بعضٌ ای کلُّ واحدٍ من قطعِ النظرِ عن غیرِه بعضٌ من المجموعِ فیَعتِقُ کلُّ واحدٍ مع رعایةِ التبعیضِ بخلافِ مَنْ شِئْتَ فان المخَاطَبَ ان شَاء الکلَّ فمشیئةُ الکلِّ مجتمِعَةٌ فیه فیبطُلُ التبعیضُ وهذاالفرقُ والفرقُ الاخِیرُ فی ایِّ مماتَفَرَّدْتُ به

تـرجمه: اوران الفاظ عام میں سے من ہے،اور وہ خاص واقع ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا قول ومنہم من یستمعون الیک،ومنہم من ینظر الیک اس لیے کہ اس سے مراد بعض مخصوص منافقین ہیں،اور یہ عام واقع ہوتا ہے ذوی العقول میں جب کہ یہ شرط کے لیے ہو جیسے من دخل دارابی سفیان فہوآمن،پس اگر کہا من شاء من عبیدی عتقہ فہوحر،پس تمام نے چاہ لیا تو سارے آزاد ہوجائیں گے،اور من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ میں تمام کو چاہ لیا تو سارے آزاد ہونگے صاحبین کے نزدیک کلمہ عموم پر عمل کرتے ہوئے،اور من بیان کے لیے ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک وہ ان کو آزاد کردیگا مگر ایک کو،اس لیے کہ من تبعیض کے لیے ہوتا ہے جب وہ ذی اجزاء پر داخل ہو جیسے کل من ہذاالخبز میں،اور اس لیے کہ وہ یقینی ہے،یعنی بعض یقینی ہے،اس لیے کہ من جب تبعیض کے لیے ہوتو ظاہر ہے اور اگر بیان کے لیے ہوتو بعض مراد ہونگے پس بعض کو مراد لینا یقینی ہے،اور کل کو مراد لینا محتمل ہے،پس واجب ہے عموم اور تبعیض کی رعایت رکھنا،اور پہلے مسئلے میں اس کی رعایت کی گئی ہے اس لیے کہ تمام کی آزادی معلق ہے اس کی مشیئت کے ساتھ قطع نظر کرتے ہوئے اس کے غیر سے،پس ہر ایک اس اعتبار سے بعض ہے،یعنی ہر ایک،قطع نظر کرتے ہوئے اس کے غیر سے،مجموع کا بعض ہے پس ہر ایک آزاد ہوگا تبعیض کی رعایت کے ساتھ،بخلاف من شئت کے،اس لیے کہ اگر مخاطب کل کو چاہے تو کل کی مشیئت اس میں جمع ہے پس تبعیض باطل ہوجائیگی اور یہ فرق اور ای میں آخری فرق ان چیزوں میں سے ہے جن کو صرف میں نے بیان کیا ہے۔

تشریح: ومـنهـا الخ :۔الفاظ عام میں سے ایک من ہے،من کبھی خاص واقع ہوتا ہے اور کبھی عام،خاص ہو اس کی مثال جیسے ومنہم من یستمعون الیک اور من ینظر الیک،ان آیتوں میں من خاص ہے کیونکہ مراد بعض مخصوص منافقین ہیں۔اور من عام اس وقت واقع ہوتا ہے جب دو شرطیں پائی جائیں (۱) من ذوی العقول میں استعمال ہو (۲) من شرط کے لیے ہو۔اس کی مثال جیسے من دخل دارابی سفیان فہو آمن،اس میں من عام ہے کیونکہ یہ ذوی العقول کے لیے استعمال ہے اور شرطیہ ہے،معنی ہے جو شخص بھی ابوسفیان کے گھر داخل ہوگا اس کو امن ہے۔دوسری مثال جیسے کوئی کہے من شاء من عبیدی عتقہ فہوحر (میرے غلاموں میں سے جو اپنی آزادی چاہے وہ آزاد ہے) اس کے بعد سب نے آزادی چاہی تو سارے آزاد ہوجائیں گے تیسری مثال جیسے کوئی کہے من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ (میرے غلاموں میں سے جس کی آزادی کو تو چاہے اسے آزاد کردے) مخاطب نے سب کی آزادی چاہی تو صاحبین کے نزدیک سب آزاد ہوجائیں گے تاکہ من کے عموم پر عمل ہوجائے،صاحبین کے نزدیک من عبیدی میں من بیان کے لیے ہے۔

وعـنـد ابی حنیفة الخ :۔امام صاحبؒ اس تیسری صورت میں فرماتے ہیں کہ مخاطب ایک غلام کو چھوڑ کر باقی سب کو آزاد

کر سکتا ہے مصنفؒ نے امام صاحبؒ کی دو دلیلیں ذکر کیں پہلی دلیل یہ ہے کہ من عبیدی میں من تبعیض کے لیے ہے لہذا البعض ہی مراد ہونگے پس وہ ایک غلام کو چھوڑ کر باقیوں کو آزاد کریگا تا کہ تبعیض پر عمل ہو جائے، باقی یہاں من تبعیض کے لیے اس لیے ہے کہ جب من ذی ابعاض پر داخل ہو تو وہ تبعیضیہ ہوتا ہے جس کل من ہذا الخبز (اس روٹی سے کھا) یہاں من خبز پر داخل ہے جو کہ ذی ابعاض ہے لہذا یہ من تبعیضیہ ہوگی (عبیدی مجموع غلام ہیں ان میں کچھ "بعض" ہیں)

ولانہ متیقن الخ:۔ یہ دوسری دلیل ہے کہ من عبیدی میں بعض غلام مراد لینا یقینی ہے اور کل مراد لینا محتمل ہے لہذا البعض مراد ہونگے باقی بعض یقینی اس طرح ہے کہ من یا تو تبعیضیہ ہے یا بیانیہ، اگر من تبعیضیہ ہو تب تو بعض کا یقینی ہونا ظاہر ہے اور اگر من بیانیہ ہو تو مجموع کے ضمن میں بعض بھی مراد ہونگے۔

فوجب الخ: یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ بعض یقینی ہے اور کل محتمل ہے اسی لیے تبعیض اور عموم دونوں کی رعایت واجب ہے

وفی المسئلۃ الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ پہلے مسئلہ (من شاء من عبیدی عتقہ فھو حر) میں کہا گیا کہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے، تو اس میں عموم کی رعایت ہوئی تبعیض کی رعائت نہ ہوئی؟ اس کا جواب دیا کہ اس میں اس تبعیض کی بھی رعائت ہوگئی وہ اس طرح کہ ہر غلام کی آزادی اس کی مشیئت کے ساتھ معلق ہے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے غیر سے اور ہر غلام باقی تمام غلاموں کے اعتبار سے بعض ہے، لہذا تبعیض کی رعائت رکھتے ہوئے ہر غلام آزاد ہوگا۔

بخلاف الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ میں کہا کہ ایک غلام چھوڑ کر باقیوں کو آزاد کر سکتا ہے اس میں صرف تبعیض پر عمل ہوا عموم پر عمل نہ ہوا؟ اس کا جواب دیا کہ یہاں عموم پر عمل جائز نہیں اس لیے کہ اگر مخاطب عموم پر عمل کرتے ہوئے تمام غلاموں کی آزادی چاہے تو یہ تمام کی آزادی چاہنا مجتمعاً ہوگا کل واحد کے اعتبار سے نہ ہوگا، لہذا کل کی آزادی چاہنے میں تبعیض فوت ہو جائے گی۔ حالانکہ تبعیض کی رعائت ضروری ہے۔

وھذا الفرق الخ:۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہ جو میں نے من شاء من عبیدی عتقہ فھو حر اور من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ کے درمیان فرق بیان کیا اور جو ای والی بحث میں فرق بیان کیا، یہ میری تخلیق ہے، کسی اور نے ایسا بیان نہیں کیا۔

التوضیح: ومنھا ما فی غیرِ العقلاءِ وقدیُستَعَارُ لِمَن یعقِلُ فان قالَ انْ کان مَافی بطنِکِ غلامًافانتِ حرۃٌ فولَدَتْ غلامًا وجاریۃً لم تَعتِقْ لانَّ المرادَ الکلُّ وان قال طلِّقِی نفسَکِ من ثلاثٍ ماشِئْتِ تُطَلِّقُ مادونَھا وعندَھما ثلاثًا وقد مرَّوجھُھُما

ترجمہ: اوران میں سے ایک ما ہے جو غیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس کو مستعار لیا جاتا ہے ذوی العقول کے لیے پس اگر کہے ان کان مافی بطنک غلامافانت حرۃ، پس اس نے جنا ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو، تو وہ آزاد نہ ہوگی اس لیے کہ مراد کل ہے، اور اگر کہا طلقی نفسک من ثلاث ماشئت، تو وہ طلاق دے سکتی ہے تین سے کم اور صاحبین کے نزدیک تین، اور ان دونوں قولوں کی وجہ گزر چکی۔

تشریح: ومنھا ما الخ :۔ الفاظ عام میں سے ایک ما ہے، یہ عام طور پر غیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن کبھی ذوی العقول کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، اگر کسی نے اپنی باندی کو کہا ان کان مافی بطنک غلامافانت حرۃ، اگر وہ چیز جو تمہارے پیٹ میں ہے، بچہ ہے تو تو آزاد ہے۔ پھر اس نے بچہ اور بچی دونوں جنے تو وہ آزاد نہ ہوگی، اس لیے کہ ما عام ہے مطلب یہ تھا کہ اگر کل وہ چیز جو تیرے پیٹ میں ہے، بچہ ہے تو تو آزاد ہے، اور اس صورت میں کل حمل بچہ نہیں، لہذا آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر اپنی بیوی کو کہا طلقی نفسک من ثلاث ماشئت ، اپنے آپ کو طلاق دے تین میں سے جو تو چاہے، تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہ اپنے آپ کو تین طلاقوں سے کم دے سکتی ہے جبکہ

صاحبین کے نزدیک وہ تین طلاقیں دے سکتی ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں ان کے درمیان وجہ فرق گزر چکی ہے کہ صاحبین کے نزدیک من بیانیہ ہے لہذا تین طلاقیں دے سکتی ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک من تبعیضیہ ہے لہذا تین سے کم دے سکتی ہے۔

التوضیح: ومنها كلٌّ وجميعٌ وهـمـا محكَمَانِ في عمومِ مادَخَلَ عليه بخلافِ سائرِ ادوَاتِ العمومِ فانْ دَخَلَ الكلُّ على النكرةِ فلِعمومِ الافرادِ وان دَخَلَ على المعرفةِ فلِلمجموعِ قالُوا عمومُه على سبيلِ الانفرادِ اى يُرَادُ كلُّ واحدٍ مع قطعِ النظرِ عن غيرِه وهذا اذادَخَلَ على النكرةِ فان قال كلُّ من دخَلَ هذاالحصنَ اوّلًا فله كذَا من النفلِ فدَخَلَ عشـرـةٌ معًا يستَحِقُّ كلُّ واحدٍ نفلًا تاماً اذفى كلِّ فردٍ قطعُ النظرِ عن غيرِه فكلٌّ اولُ بالنسبةِ الى المتخلِّفِ بخلافِ من دَخَلَ وههنا فرقٌ آخَرُ وهو ان مَن دَخَلَ اولًا عامٌّ على سبيلِ البدلِ فانَّ هناكَ اذادَخَلَ خمسةٌ معًا لم يكُنْ لهم شئٌ فاذا اضَافَ الكلَّ اليه اقتَضٰى عمومًاآخَرَ لِئَلَّا يلغُوا فاقتَضٰى العمومَ فى الاولِ فيتعَدَّدُ الاولُ وهذا الفرقُ قد تفرَّدْتُ به ايضًا وتحقيقُه انَّ الاولَ عبارةٌ عن الفردِ السابِقِ بالنسبةِ الى كلِّ واحدٍ ممن هو غيرُه ففِى قولِه من دَخَلَ هذا الحصنَ اوّلًا يمكِنُ حملُ الاولِ على هذا المعنٰى وهو معناه الحقيقىُّ امَّا فى قولِه كلُّ مَن دَخَلَ اولًا فلفظُ كلِّ دخَلَ على قولِه من دَخَلَ اولًا فاقتضَى التعددَ فى المضافِ اليه وهوَ من دَخَلَ اولًا فلايُمكِنُ حملُ الاولِ على معنَاه الحقيقىِّ لانَّ الاولَ الحقيقىّ لايكون متعدِّدًا فيُرادُ معناه المجازىُّ وهو السابِقُ الى المتخلِّفَ

ترجمہ: اور الفاظ عام میں سے کل اور جمیع ہیں، اور یہ دونوں محکم ہیں اس چیز کے عموم میں جس پر یہ داخل ہوں بخلاف باقی ادوات عموم کے پس اگر کل داخل ہو نکرہ پر، تو عموم افراد کے لیے ہوتا ہے اور اگر داخل ہو معرفہ پر تو مجموع کے لیے ہوتا ہے، علماء نے کہا اس کا عموم انفرادی طور پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک مراد ہوتا ہے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے غیر سے، اور یہ اس وقت ہے جب وہ نکرہ پر داخل ہو، پس اگر کہے کل من دخل ہذا الحصن اولا فلہ کذا من النفل، پس دس داخل ہوئے اکٹھے، تو ہر ایک پورے نفل کا مستحق ہوگا اس لیے کہ ہر فرد میں قطع نظر ہے اس کے غیر سے، پس ہر ایک اول ہے پیچھے رہ جانے والے کے لحاظ سے، بخلاف من دخل کے، اور یہاں ایک اور فرق ہے وہ یہ ہے کہ من دخل اولا عام ہے بدل کے طریق پر اس لیے کہ وہاں جب پانچ داخل ہوں اکٹھے، تو ان کے لیے کچھ نہ ہوگا، پس کل کو اس کی طرف مضاف کیا تو اس نے ایک اور عموم کا تقاضہ کیا تا کہ لغو نہ ہو جائے، پس یہ تقاضہ کرتا ہے اول میں عموم کا پس اول متعدد ہوگا، اور اس فرق کو بھی صرف میں نے بیان کیا ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اول عبارت ہے فرد سابق سے، ہر اس شخص کے لحاظ سے جو اس کا غیر ہو پس اس کے قول من دخل ہذا الحصن اولا میں ممکن ہے اول کو اس معنی پر محمول کرنا، پس اس کا معنی حقیقی ہے، بہر حال اس کے قول کل من دخل اولا، تو لفظ کل من دخل اولا پر داخل ہے پس اس نے تقاضہ کیا مضاف الیہ میں تعدد کا جو کہ من دخل اولا ہے، پس اول کو محمول کرنا ممکن نہیں اس کے معنی حقیقی پر، اس لیے کہ اول حقیقی متعدد نہیں ہوتا، پس اس کا معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ وہ ہے جو سابق ہو پیچھے رہ جانے والے کے لحاظ سے،

تشریح: ومنها كل الخ : ۔الفاظ عام میں سے کل اور جمیع ہیں، کل، جمیع اور باقی ادوات عموم میں فرق یہ ہے کہ یہ دونوں اپنے مدخول کے عموم میں محکم ہیں لہذا ایسا نہیں ہوسکتا کہ کل اور جمیع بول کر خاص مراد ہو جبکہ باقی ادوات عموم اپنے مدخول کے عموم میں محکم نہیں۔

فان دخل الخ : ۔کل یا تو نکرہ پر داخل ہوگا یا معرفہ پر، اگر نکرہ پر داخل ہو تو یہ عموم افراد کے لیے ہوگا اور اگر معرفہ پر داخل ہو تو یہ مجموع کے لیے ہوگا جیسے کل الرجال تحمل ہذا الحجر، اس میں کل معرفہ پر داخل ہے مطلب ہے کہ آدمیوں کا کل مجموع اس پتھر کو اٹھا سکتا ہے۔

قالوا عمومه الخ : ۔عموم افراد کی وضاحت کرتے ہیں کہ اگر کل نکرہ پر داخل ہو تو اس کا عموم علی الانفراد ہوگا یعنی مراد کل واحد ہوگا قطع نظر کرتے ہوئے غیر سے، جیسے امیر نے کہا کل من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ کذا من النفل، ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہو

اس کے لیے اتنا نفل ہوگا۔ (نفل مال کی وہ مقدار ہوتی ہے جو مال غنیمت پر زائد ہوتی ہے) اس کے بعد اس قلعہ میں دس آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو ہر ایک نفل کا مستحق ہوگا اور اگر کہا من دخل ہذا الحصن اولا فلہ کذا من النفل، پھر دس آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو کسی کو نفل نہ ملے گا۔ ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں جس میں کل کا ذکر ہے، اس میں عموم علی الانفراد ہے لہذا دس میں سے ہر فرد اول ہے ان لوگوں کے لحاظ سے جو قلعے میں داخل نہیں ہوئے جبکہ دوسری صورت میں کل نہیں صرف من ہے، لہذا وہاں عموم علی الانفراد نہ ہوگا، پس دس افراد میں سے کوئی بھی اول نہ ہوگا۔

وههنا الخ: ۔ان دونوں مسئلوں میں ایک اور وجہ فرق بیان کرتے ہیں کہ من دخل اولا میں من میں عموم علی سبیل البدل ہے یعنی مراد سب ہونگے لیکن ایک ایک کر کے، جب پانچ یا دس اکٹھے قلعے میں داخل ہوئے تو کسی کو کچھ نہ ملے گا، اور جب من پر کل داخل کر کے یہ کہا کل من دخل اولا، تو اس نے ایک اور عموم کا بھی تقاضہ کیا یعنی اب سب مراد ہونگے چاہے ایک ایک کر کے ہوں چاہے اکٹھے ہوں لہذا اس صورت میں "اول" متعدد ہو سکتے ہیں پس اگر دس اکٹھے بھی داخل ہونگے تو سب کے لیے نفل ہوگا۔ ہم نے کل والی صورت میں ایک اور عموم بھی اس لیے مراد لیا کیونکہ اگر یہ مراد نہ لیں اور صرف عموم علی سبیل البدل ہی مراد ہوں تو وہ تو من کی صورت میں بھی حاصل ہے لہذا کل کا ذکر لغو ہو جائیگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں یہ وجہ فرق بھی صرف میری اختراع ہے۔

وتحقيقه الخ: ۔سابقہ وجہ فرق کی تحقیق کرتے ہیں، کہ اول کے دو معنی ہیں معنی حقیقی اور معنی مجازی۔ اول کا معنی حقیقی یہ ہے کہ وہ جمیع ماعدا سے آگے بڑھ جانے والا ہو اور معنی مجازی یہ ہے کہ وہ صرف پیچھے رہ جانے والوں سے آگے بڑھ جانے والا ہو۔ من دخل اولا میں اول کو معنی حقیقی پر محمول کرنا ممکن ہے لہذا یہاں یہی مراد ہوگا کہ جو جمیع ماعدا سے آگے بڑھ جانے والا ہو اور قلعے میں داخل ہو اس کے لیے اتنا نفل ہے اور ایسا آدمی صرف ایک ہو سکتا ہے اسی لیے پانچ دس اگر اکٹھے داخل ہو گئے تو ان کو نفل نہیں ملے گا، کل من دخل اولا میں اول کو معنی مجازی پر محمول کیا جائیگا اور معنی مجازی متعدد ہو سکتا ہے لہذا دس اگر اکٹھے پہلے داخل ہوئے تو ان کو نفل ملے گا، باقی اس صورت میں اول کو معنی مجازی پر اس لیے محمول کریں گے کہ کل اپنے مضاف الیہ یعنی من دخل کے متعدد ہونے کا تقاضہ کرتا ہے اور تعدد صرف معنی مجازی میں ہے معنی حقیقی میں نہیں۔

التوضيح: وجميعٌ عمومُه على سبيل الاجتماع فان قال من دخلَ هذا الحصنَ اولًا فله كذا فدَخلَ عشرةٌ معا فلهم نفلٌ واحدٌ وان دَخَلُوا فرادٰى يَستَحِقُّ الاولُ فيصرُ مستَعَاراً للكلّ كذا ذكَرَه فخرُ الاسلامِ فى اصولِه ويَرِدُ عليه انه يلزَمُ الجمعُ بين ارادةِ الحقيقةِ والمجازِ ولايمكِنُ ان يقالَ ان اتَّفَقَ الدخولُ على سبيلِ الاجتماعِ يُحمَلُ على الحقيقةِ وان اتَّفَقَ فرادٰى يُحمَلُ على المجازِ لانَّه فى حالِ التكلّمِ لابُدَّ ان يُرادَ احدُهما معيَّنًا وارادةُ كلِّ واحدٍ منهما معيناً تُنَافِى ارادةَ الآخَرِفح يلزَمُ الجمعُ بينهما فاقولُ معنٰى قولِه انه مستعارٌ لِلكلِّ انَّ الكلَّ الافرادِيَّ يدلُّ على امرينِ احدُهما استحقاقُ الاولِ النفلَ سواءٌ كان الاولُ واحداً اوجمعاً والثانى انه اذا كانَ الاولُ جمعًا يستَحِقُّ كلُّ واحدٍ منهم نفلاً تاماً فههنا يُرادُ الامرُ الاولُ حتى استحَقَّ الاولُ النفلَ سواءٌ كان واحداً اواكثَرَ ولا يُرادُ المعنىَ الحقيقىُّ ولاالامرُ الثانِى حتى لودَخَلَ جماعةٌ يستَحِقُّ الجميعَ نفلاً واحداً وذالک لانَّ هذا الكلامَ لِلتحريضِ والبحثِ على دخولِ الحصنِ اولًا فيجِبُ ان يَستَحِقَّ السابقُ النفلَ سواءٌ كان منفرداً اومجتمعاً ولايُشتَرَطُ الاجتماعُ لانه اذا اَقْدَمَ الاولُ على الدخولِ فتَخَلَّفَ غيرُه عن المسابَقَةِ لايوجِبُ حرمانَ الاولِ عن استحقاقِ النفلِ فالقرينةُ دالةٌ على عدمِ اشتراطِ الاجتماعِ فلايُرادُ المعنَى الحقيقىُّ وايضًا لادليلَ عليه انه

اذادخَلَ جماعةٌ يستحِقُّ كلُّ واحدٍ من الجماعةِ نفلاً تامًا بل الكلامُ دالٌ على انَّ لِلمجموعِ نفلاً واحداً فصارَالكلامُ مجازاًعن قولِه اِنَّ السابِقَ يستَحِقُّ النفلَ سواءٌ كان منفرِدًا اومجتَمِعًا فاذا دَخَلَ منفرِدًا اومجتمعاً استَحَقَّ لِعمومِ المجازِ فالاستحقاقُ مجتَمِعًا ليسَ لانَّه المعنىَ الحقيقيُّ بل لِدخولِه تحتَ عمومِ المجازِ وهذا بحثٌ في غايةِ التدقيقِ .

ترجمہ: اور جمیع کا عموم اجتماع کے طریق پر ہوتا ہے پس اگر کہا جمیع من دخل ہذاالحصن اولا فلہ کذا، پھر دس اکٹھے داخل ہوئے تو ان کے لیے ایک نفل ہوگا اور اگر اکیلے اکیلے داخل ہوئے تو پہلا مستحق ہوگا پس اس کو مستعار لیا گیا ہے کل کے لیے، اسی طرح فخرالاسلامؒ نے ذکر کیا ہے اپنی اصول میں، اور اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ لازم آرہا ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز، اور ممکن نہیں کہ کہا جائے کہ اگر اتفاق ہوجائے اجتماع کے طریق پر داخل ہونے کا تو اس کو محمول کیا جائیگا حقیقت پر، اور اگر اتفاق ہوجائے اکیلے اکیلے، تو اس کو محمول کیا جائیگا مجاز پر، اس لیے کہ حالت تکلم میں ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایک متعین طور پر مراد لیا جائے اور ان میں سے ہر ایک کو متعین طور پر مراد لینا دوسرے کو مراد لینے کے منافی ہے پس اس وقت لازم ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز، تو میں کہتا ہوں کہ اس کے قول انہ مستعار للکل کا معنی ہے کہ کل افرادی امرین پر دلالت کرتا ہے ان میں ایک اول کا نفل کا مستحق ہونا ہے خواہ وہ واحد ہو یا کثیر ہوں، اور دوسرا امر یہ ہے کہ جب اول جمع ہوں تو ان میں سے ہر ایک پورے نفل کا مستحق ہوگا، پس یہاں امر اول مراد لیا جائیگا حتی کہ اول نفل کا مستحق ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا کثیر، اور مراد نہ ہوگا معنی حقیقی اور نہ امر ثانی، حتی کہ اگر ایک جماعت داخل ہوئی تو وہ تمام ایک نفل کے مستحق ہونگے اور یہ اس لیے کہ یہ کلام ترغیب دینے کے لیے اور قلعے میں پہلے داخل ہونے پر ابھارنے کے لیے ہوتی ہے پس ضروری ہے کہ سابق نفل کا مستحق ہو خواہ وہ ایک ہو یا جماعت، اور اجتماع مشروط نہیں، اس لیے کہ جب اول دخول پر پیش قدمی کرے اور اس کا غیر مقابلے سے پیچھے رہ جائے تو یہ واجب نہیں کرتا اول کے نفل کے استحقاق سے محروم ہونے کو، پس قرینہ دلالت کرنے والا ہے اجتماع کے مشروط نہ ہونے پر، پس معنی حقیقی مراد نہ ہوگا، اور نیز اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ جب ایک جماعت داخل ہو تو جماعت میں سے ہر ایک پورے نفل کا مستحق ہوگا بلکہ کلام اس بات پر دال ہے کہ مجموع کے لیے ایک نفل ہوگا پس کلام مجاز ہے اس کے اس قول سے کہ سابق نفل کا مستحق ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا جماعت، پس جب داخل ہوا ایک آدمی یا جماعت، تو وہ مستحق ہونگے عموم مجاز کی وجہ سے، پس اجتماع کی حالت میں استحقاق اس وجہ سے نہیں کہ وہ معنی حقیقی ہے بلکہ بوجہ اس کے عموم مجاز کے تحت داخل ہونے کے ہے، اور یہ انتہائی دقیق بحث ہے۔

تشریح: **وجمیع الخ** :۔لفظ جمیع کا حکم بیان کرتے ہیں کہ جمیع میں عموم علی سبیل الاجتماع ہوتا ہے لہذا اگر امیر نے کہا جمیع من دخل ہذاالحصن اولاً فلہ کذا من النفل، سارے وہ لوگ جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوں ان کے لیے اتنا نفل ہے پھر دس اکٹھے داخل ہوئے تو ان تمام کو ایک ہی نفل ملے گا (یہ نہیں کہ سب کو الگ الگ پورا نفل ملے گا) اور اگر وہ اکیلے اکیلے داخل ہوئے تو نفل کا مستحق صرف اول ہوگا سوال ہوتا ہے کہ اکیلے داخل ہونے کی صورت اگر انعام صرف اول کو ملے تو یہ کل والے معنی پر عمل ہوگیا حالانکہ بحث تو جمیع میں ہے؟ فیصیر سے اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں جمیع مجاز اکل کے معنی میں ہوگا۔

و یرد علیہ الخ :۔ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ پچھلی کلام سے معلوم ہوا کہ سب کا اکٹھے داخل ہونا جمیع من دخل کا حقیقی معنی ہے اور ایک ایک کر کے داخل ہونا اس کا مجازی معنی ہے تو جب آپ نے کہا اکٹھے داخل ہونے کی صورت میں سب کے لیے ایک نفل ہوگا اور اکیلے اکیلے داخل ہونے کی صورت میں نفل صرف اول کے لیے ہوگا تو یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے جو کہ باطل ہے۔

و لا یمکن الخ :۔بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیا، مصنف اس کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں۔بعض نے

جواب یہ دیا کہ اگر دس آدمی اکٹھے داخل ہوں تو جمیع من دخل الخ کو حقیقت پر محمول کریں گے اور اگر اکیلے اکیلے داخل ہوں تو اس کلام کو مجاز پر محمول کریں گے، حقیقت اور حالت میں ہے اور مجاز اور حالت میں ہے، لہذا کوئی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں۔ مصنف نے اس جواب پر رد کر دیا کہ یہ جواب درست نہیں اس لیے کہ حالت تکلم میں ضروری ہوتا ہے کہ حقیقت اور مجاز میں کسی ایک کو متعین طور پر مراد لیا جائے ہر ایک کو متعین طور پر مراد لینا دوسرے معنی کو مراد لینے کے منافی ہے جب آپ نے دونوں صورتوں میں انعام کو جائز رکھا تو اس کا مطلب ہوا کہ امیر نے تکلم کے وقت دونوں صورتیں (حقیقت ومجاز) مراد لی ہونگی، لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز بہر حال لازم آئیگا۔

فاقول الخ:۔ اس اعتراض کا مصنف اپنی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ جمیع من دخل الخ میں صرف مجازی معنی مراد ہے، حقیقی معنی مراد ہی نہیں۔ لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئیگا، وہ اس طرح کہ جمیع من دخل الخ میں جمیع جو مجازاً کل افرادی کے معنی میں ہے، امرین پر دلالت کرتا ہے، امر اول یہ ہے کہ داخل اول نفل کا مستحق ہوگا خواہ وہ اول ایک فرد ہو یا ایک جماعت ہو۔ اور امر ثانی یہ ہے کہ اگر داخل اول جماعت ہو تو ان میں ہر ایک فرد پورے ایک نفل کا مستحق ہوگا یہاں مراد امر اول ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اول نفل کا مستحق ہوگا جو اس قلعے میں داخل ہو خواہ وہ ایک فرد ہو یا ایک جماعت ہو، یہاں مراد نہ تو معنی حقیقی ہے (معنی حقیقی یہ ہے جو جماعت پہلے اکٹھے داخل ہو اس کے لیے اتنا نفل ہے یعنی داخل ہونے والوں کا اجتماع ضروری ہے) اور نہ ہی یہاں مراد امر ثانی ہے لہذا اگر ایک جماعت پہلے اکٹھے داخل ہوئی تو اس کو صرف ایک نفل ملے گا

وذالک الخ۔ یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ داخل اول خواہ وہ واحد ہو یا جماعت ہو، انعام کا مستحق ہوگا، حاصل یہ ہے کہ یہ کلام جمیع من دخل الخ اس لیے بولی جاتی ہے تا کہ لوگوں میں پہلے قلعے میں داخل ہونے کی رغبت پیدا ہو لہذا ضروری ہے کہ اول داخل انعام کا مستحق ہو خواہ وہ اکیلا ہو یا وہ جماعت ہو۔

ولا یشترط الخ :۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس بات پر کیا قرینہ ہے کہ یہاں حقیقی معنی (یعنی اجتماعی طور پر جو پہلے داخل ہو) مراد نہیں؟ اس کا جواب دیا کہ قرینہ یہ ہے کہ یہاں اجتماع مشروط نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص پہلے داخل ہو جائے اور دوسرے لوگ پیچھے رہ جائیں تو وہ شخص نفل سے محروم نہ ہوگا اگر اجتماع (معنی حقیقی) مشروط ہوتا تو یہ شخص نفل سے محروم ہو جاتا پس معلوم ہوا کہ اجتماع مشروط نہیں ہے۔

وایضا الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ایک جماعت اگر پہلے اکٹھے داخل ہوئی تو ہر ہر فرد کو پورا نفل کیوں نہیں ملے گا؟ اس کا جواب دیا کہ یہ کلام جمیع من دخل الخ اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اگر ایک جماعت داخل ہوئی تو ہر ہر فرد پورے نفل کا مستحق ہوگا بلکہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پوری جماعت کے لیے ایک ہی نفل ہوگا۔

فصار الخ:۔ ماقبل کا خلاصہ ہے کہ جمیع من دخل الخ مجازی طور پر اس بات پر دلالت کرتا ہے داخل اول نفل کا مستحق ہوگا خواہ وہ منفرد ہو یا جماعت ہو۔

فاذادخل الخ:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے جب آپ نے یہ کہہ دیا کہ داخل اول اگر جماعت ہو تو وہ ایک نفل کی مستحق ہوگی تو یہ تو حقیقی معنی ہے پھر آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں؟ اس کا جواب دیا کہ داخل اول اگر جماعت ہو تو اس کا نفل کا مستحق ہونا اس وجہ سے نہیں کہ یہ حقیقی معنی ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ صورت عموم مجاز کے تحت داخل ہے۔

محمد سلیمان استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

اللّٰھم تقبل منا صالح الاعمال ووفقنا لماتحب وترضی